Luzia Sievi

Demokratie ohne Grund – kein Grund für Demokratie?

Zum Verhältnis von Demokratie und Poststrukturalismus

[transcript] Edition Politik

Luzia Sievi
Demokratie ohne Grund – kein Grund für Demokratie?

Edition Politik | Band 42



Luzia Sievi, geb. 1979, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Georg-August-Universität Göttingen. Sie promovierte in Politischer Theorie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

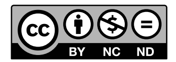
Luzia Sievi

Demokratie ohne Grund – kein Grund für Demokratie?

Zum Verhältnis von Demokratie und Poststrukturalismus

[transcript]

Dissertation Universität Freiburg 2016.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Satz: Luzia Sievi
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-3791-5
PDF-ISBN 978-3-8394-3791-9

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: *http://www.transcript-verlag.de*
Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: *info@transcript-verlag.de*

Inhalt

Danksagung

Das hier vorliegende Buch ist eine Mischung aus Begeisterung für politische Theorie und wissenschaftlicher Detailarbeit. Für den Keim der Begeisterung will ich meinem Sozialkundelehrer Herrn Hoppe danken, dessen Stunden zu den Vertragstheorien von Hobbes, Locke und Rousseau für mich das Tor zur politischen Theorie aufstießen und mich nachhaltig beeindruckt haben. Ein besonderer Dank geht an Dr. Beate Rosenzweig, die mir durch ihre fantastischen Seminare viele Stunden voller Inspiration und Anregungen geschenkt hat. Sie war und ist sowohl fachlich als auch als Dozentin bis heute ein Vorbild und Maßstab.

Meine Entscheidung zu promovieren habe ich nie bereut, denn ich hatte das Glück meine Doktorarbeit auf dem festen Fundament von fachlicher Unterstützung und persönlichem Vertrauen meiner Doktormutter Prof. Dr. Gisela Riescher aufzubauen. Ihr ist es gelungen, mir viele Freiheiten zu geben, damit ich mich ausprobieren und meine Gedanken und Thesen eigenständig entwickeln kann, und dabei stets mit einem offenen Ohr bei Fragen und Problemen für mich da zu sein. Vielen Dank auch an Prof. Dr. Ingeborg Villinger, die durch eine profunde Zweitkorrektur meine Arbeit abgerundet hat.

Nicht vergessen möchte ich meine Korrektoren Martin Röpcke und meine Schwester Ylva Sievi. Insbesondere meiner Schwester muss ich danken, die sich auch von heißesten Sommertagen nicht davon abbringen ließ, diese Arbeit Wort für Wort zu lesen und durch ihre kritischen Anmerkungen besser zu machen.

Ich freue mich sehr darüber, dass meine Eltern Margit und Christian Sievi mich während meiner Promotion immer wieder ermutigt und unterstützt haben und mir sowohl zeitlich als auch finanziell den Rücken freihielten. Ihr umfangreiches, kommunales politisches Engagement macht mich sehr stolz und ist ein großes Vorbild für mich.

Mein größter Dank gebührt meinem Liebsten Marcel Vondermaßen. Es ist eine enorme Bereicherung, dass wir die Begeisterung für politische Theorie und Philosophie teilen, stets über die Inhalte unserer Arbeit diskutieren können und auch ge-

meinsam versuchen können, philosophische und ethische Einsichten zu leben. Von ihm habe ich nicht nur für meine Arbeit viele wertvolle Anregungen und profunden Rat erhalten. Ebenso wichtig war und ist mir sein unermüdlicher emotionaler Beistand und die vielen kleinen Aufmerksamkeiten im Alltag.

Freiburg, Dezember 2016 Luzia Sievi

1. Einleitung

> Ankh-Morpork hat viele Regierungsformen ausprobiert und sich schließlich für die Art von Demokratie entschieden, die als Ein Bürger, Eine Stimme bekannt ist. Der Patrizier war Der Bürger. Er hatte Die Stimme.
> TERRY PRATCHETT/GEVATTER TOD[1]

In Terry Pratchetts Fantasyuniversum „Scheibenwelt“ zeichnen sich viele Bewohner_innen[2] durch eine besondere Eigenart aus: Sie nehmen Redewendungen strikt wortwörtlich. Aus dieser Eigenheit entwickelt Pratchett eine einzigartige Komik: Ganz alltägliche und selbstverständliche Denkweisen werden plötzlich auf den Kopf gestellt, indem Aussagen anders als in unserer realen Welt, aber dennoch wortgetreu gelesen werden. Wenn „ein Bürger“ als *genau ein* Bürger aufgefasst wird, so hat eben nur *ein einziger* Bürger eine Stimme. Im fiktiven Stadtstaat Ankh-Morpork ist dieser eine Bürger ein Patrizier namens Havelock Vetinari, der als mächtiges und intrigantes Staatsoberhaupt die Stadt unter der Bezeichnung „Der Patrizier“ regiert. Der Rest der Bevölkerung gilt in dieser Logik nicht als Bür-

---

1 Vgl. Pratchett 1990: 189.

2 Die sogenannte „Gender Gap“ ermöglicht mithilfe eines Unterstriches nicht nur Männer und Frauen, sondern auch jene Menschen zu bezeichnen, die aus dem Mann-Frau-Schema herausfallen (Menschen, die körperlich kein eindeutiges Geschlecht besitzen, die eine von ihren Körpern differente Geschlechtsidentität leben oder die von den heterosexuellen Normen abweichen). Der Unterstrich soll symbolisieren, dass zwischen dem Männlichen und Weiblichen keine klare Abgrenzung zu ziehen ist, sondern ein Übergang besteht, in welchem das Geschlecht nicht zu definieren ist. Diese Schreibweise erscheint nicht nur am geschlechtsneutralsten zu sein, sondern verweist auch auf die Inhalte dieser Arbeit. Sowohl Jacques Derrida als auch Judith Butler kritisieren die Binarität „männlich/weiblich“.

ger_innen. Ein Wahlrecht kommt diesem Rest folglich auch nicht zu. Gleichwohl bezeichnen die Ankh-Morporker_innen ihre Regierungsform als „demokratisch".

Im Kontext unserer realen Welt ist diese Interpretation Pratchetts lustig, aber gleichermaßen irritierend und schockierend: Mit der radikalen Reduzierung der Bürgerschaft auf einen Bürger – „Den Bürger" – schafft es Pratchett meisterhaft, die üblichen Vorstellungen zur Demokratie ad absurdum zu führen. Heraus kommt ein von uns als sehr undemokratisch empfundenes System und dies, obwohl Pratchetts Ankh-Morporker_innen durchaus dem Wortlaut der demokratischen Regel „Ein Bürger, eine Stimme" folgen.

Nicht nur am fiktiven Ankh-Morpork und seiner Politik zeigt sich, dass die Auslegungen, was Demokratie denn sei, sehr stark daran hängen wie Grundbegriffe oder Schlagwörter interpretiert werden. Wer gilt als „Bürger_in" beziehungsweise als „Subjekt" in der Demokratie, dessen „Stimme" Gewicht hat? Wie ist diese Stimme einzubringen? Unter welchen Umständen wird sie überhaupt gehört und als Stimme anerkannt?

Demokratie ist im 21. Jahrhundert immer noch die Idealvorstellung von Milliarden von Menschen, wie Gesellschaft und Politik organisiert sein sollten. Die Aufforderung „Mehr Demokratie wagen" oder der Ruf nach Demokratisierung von diktatorischen und autokratischen Staaten sind aktuelle politische Forderungen, wie sich erst 2011 im „Arabischen Frühling" erwies, selbst wenn es immer wieder autokratische Rückschläge gibt. Doch, wie Pratchett ironisch aufzudecken vermag, sind die Inhalte der Demokratie und ihrer Losungen („Herrschaft des Volkes", „Ein Bürger, eine Stimme", „government of the people, by the people, for the people", „Wir sind das Volk", „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit") nicht so eindeutig, wie sie oftmals erscheinen.

Die Grundlagen und Inhalte der Demokratie zu klären, ist eine bedeutsame Arbeit der politischen Theorie: Diese Grundlagen bestimmen ganz entscheidend, wie Demokratie in der konkreten Praxis gelebt wird. Ebenso steht und stand die Demokratie als Regierungsform und als normative Ordnung[3] stets unter dem Druck, sich zu legitimieren. Als sich die Demokratie nach und nach in den westlichen Ländern etablierte, musste sie sich als bessere Alternative zu anderen Regierungsformen behaupten. Auch heute kämpfen die westlichen Demokratien mit vielfältigen Problemen, die das Potenzial haben, sie zu bedrohen. Um nur einige zu nennen: Viele Bürger_innen haben das Gefühl, trotz ihrer Stimme keinen Einfluss zu haben, was sich in Politik- und Politikerverdrossenheit und in hohen Raten an Nicht- und Pro-

3 Mit dem Begriff der „normativen Ordnung" bezieht sich diese Arbeit auf die Definition von Reiner Forst und Klaus Günther: „‚Normative Ordnungen' ruhen basalen Rechtfertigungen auf und dienen entsprechend der Rechtfertigung von sozialen Regeln, Normen und Institutionen; sie begründen Ansprüche auf Herrschaft und eine bestimmte Verteilung von Gütern und Lebenschancen." (Forst/Günther 2011: 11, vgl. ebd.: 15)

testwähler_innen niederschlägt. Dieser Unmut wird verstärkt, weil immer mehr politische Entscheidungen nicht mehr in den Parlamenten, sondern in inter- und supranationalen Institutionen – auch ökonomischen – verhandelt und staatliche Aufgaben an diese übertragen werden.[4] Bedrohungen von innen wie außen bewirken eine schleichende Untergrabung von Freiheits- und Bürgerrechten, um den Staat schlagkräftiger zu machen.[5] All diese Probleme können die Demokratie aushöhlen und undemokratische Regierungsformen wieder populär werden lassen. Umso notwendiger ist es, dass die politische Theorie Lösungsansätze für diese Probleme entwickelt sowie überzeugende, anregende und mitreißende Argumente für die Demokratie bereitstellt.

Die liberale Demokratie[6] wurde für viele Probleme des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts als Lösung empfunden und konnte daher als Regierungsform in den

---

4 Vgl. dazu ausführlicher Dahrendorf 2002: 16f.

5 Zu weiteren Krisendiagnosen siehe Forndran 2002; Linden/Thaa 2011; Schmidt 1998: 254-260; Vorländer 2013; Wahl 2010.

6 Mit dem Terminus der „liberalen Demokratie“ soll nicht impliziert werden, es gäbe die eine liberale Demokratietheorie, die von anderen Demokratietheorien eindeutig abgegrenzt werden könne. Vielmehr beruht die Vorstellung liberaler Demokratie auf vielfältigen Ansätzen, die Überschneidungen miteinander haben, sich aber auch gegenseitig kritisieren können. Dieser Terminus wird als vereinfachender Begriff verwendet, um den Unterschied zwischen den diskutierten poststrukturalistischen Theorien und anderen Demokratietheorien zu verdeutlichen. Dabei ist zu beachten, dass auch einige Demokratietheorien bestimmte Thesen mit den poststrukturalistischen Denker_innen teilen, andere jedoch ablehnen. Für diese Arbeit werden jene Demokratietheorien als liberale Demokratietheorien eingestuft, welche die folgenden drei Kerngedanken teilen: 1) Ausgangspunkt des liberalen demokratischen Denkens ist das Individuum beziehungsweise Subjekt, das als autonom und vernunftfähig angesehen wird (vgl. Vorländer 2010: 162). 2) „Der Staat als der politische Körper der bürgerlichen Gesellschaft rechtfertigt seine Existenz allein durch die Zustimmung der Individuen.“ (Vorländer 2010: 163) Diese Zustimmung zu einem Grundkonsens über die Ausgestaltung des Staates wird zumeist durch Vertragstheorien (John Locke, John Rawls) oder deliberative Aushandlung (Jürgen Habermas) erreicht. 3) „Freiheit [ist] das notwendige konstituierende Element der liberalen Demokratie“ (Sartori 1992: 356, vgl. Schlangen 1977: 43), was zur Folge hat, dass für die liberale Demokratie „Freiheit das Ziel und Demokratie das Mittel ist“ (ebd.: 362). Diese Freiheit der Individuen soll gegen den Staat verteidigt werden durch Institutionen wie die Grundrechte, eine Verfassung, Rechtsstaatlichkeit, Gewaltenteilung und regelmäßige Wahlen. Als weitere typische Vertreter der liberalen Demokratie gelten Montesquieu, Alexis de Tocqueville, John Stuart Mill, Robert Dahl und Joseph Schumpeter. Vgl. hierzu auch Kapitel 3, in dem die Kritiken der Poststrukturalist_innen an der liberalen Demokratie erläutert werden.

westlichen Staaten einen Siegeszug antreten. Sie stellt heutzutage *die* prägende normative Ordnung der westlichen politischen Systeme dar. Ihre Legitimation baut auf zentralen politikwissenschaftlichen Begriffen sowie Werten auf: Kernvorstellungen wie das autonome und rationale Subjekt, die Delegierbarkeit der Macht und Politik als Aushandlung von Interessen sowie Werte wie Vernunft, Freiheit und Gleichheit bilden das normative Grundgerüst, durch welches die Demokratie ihre Überzeugungs- und Anziehungskraft sowie ihre Faszination erhält.

Die klassischen Grundbegriffe der Demokratie (Identität, Subjekt, Macht, Politik, Repräsentation) und ihre zentralen Werte (Vernunft, Freiheit, Gleichheit) sind jedoch umstritten und zwar sowohl auf der Ebene der praktischen Umsetzung in den demokratischen Staaten als auch auf der Ebene der politischen Theorie. In der Tagespolitik führen beispielsweise verschiedene Auslegungen von Freiheit zu fundamental unterschiedlichen Lösungsansätzen für akute politische Probleme. Während die Einschränkung der Meinungsfreiheit in den USA selbst bei verleumderischen Aussagen weitgehend unantastbar ist, herrscht in der Bundesrepublik Deutschland ein Konsens darüber, dass bestimmte Aussagen als rechtlich strafbar gelten. In der politischen Theorie entwickelten und entwickeln sich aus der mannigfaltigen Interpretation und Gewichtung dieser Grundbegriffe zahlreiche konkurrierende Demokratieheorien: Vielfältige Adjektive ergänzen die jeweilige Form der Demokratie, wobei modern, liberal, ökonomisch, partizipatorisch, direkt und pluralistisch nur einige Beispiele aus einer langen Liste sind. Ebenso legen auch Gegner_innen der liberalen Demokratie die Grundbegriffe auf eigene Weise aus, um der Demokratie ihre Wirksamkeit absprechen zu können. Carl Schmitts spezifischer Politikbegriff etwa dient einer Kritik des Liberalismus (Schmitt 1996: 68ff.) und sein Demokratiebegriff zieht eine Unvereinbarkeit zwischen Demokratie und Liberalismus nach sich (Schmitt 1979).

Eine der aktuelleren Kritiken an den Fundamenten der liberalen Demokratie findet sich in einer intellektuellen Strömung, die, ähnlich wie Terry Pratchetts Zitat, scheinbare Selbstverständlichkeiten der Demokratie infrage stellt sowie irritiert, parodiert und verunsichert. Der sogenannte „Poststrukturalismus"[7] durchleuchtet seit der Mitte des 20. Jahrhunderts entscheidende Grundbegriffe der Philosophie und

7 „Poststrukturalismus" ist ein umstrittener Begriff, dessen Bedeutungsinhalt in der Politikwissenschaft nicht eindeutig festgelegt ist. Ein Ziel dieser Arbeit ist es, wichtige Kernthesen der poststrukturalistischen Ansätze herauszuarbeiten und damit den Begriff deutlicher zu fassen (vgl. Kapitel 1.4). Vorläufig wird auf die allgemeine Definition Johannes Angermüllers verwiesen: „Bekanntlich bezeichnet ‚Poststrukturalismus' einen theoretischen Diskussionszusammenhang in den Geistes- und Sozialwissenschaften, der theoretische Topoi wie den ‚linguistic turn', die ‚Krise der Repräsentation', die ‚Dezentrierung des Subjekts' oder die ‚Kritik des Essentialismus' zum Thema hat." (Angermüller 2007: 37).

Politikwissenschaft (vor allem das Subjekt, die Identität, die Macht und das Politische), „dekonstruiert"[8] und hinterfragt sie. Doch im Zuge dessen, ob nun unbemerkt oder ganz bewusst, werden auch die Grundlagen der liberalen Demokratietheorie untergraben. Denn, so die berechtigten Fragen von Kritiker_innen, „Wie können die Menschenrechte und die liberale Tradition eigentlich noch verteidigt werden, wenn man das liberale Ich dekonstruiert?" (Reese-Schäfer 1998: 144, vgl. Carver/Chambers 2008a: 32) und „Sind nicht die Konzepte *Gleichheit* und *Freiheit*, ebenso wie der Begriff des *Subjekts*, unverzichtbare Bausteine für die Fundierung politischer Emanzipationsbestrebungen? [Herv.i.O.]" (Ludewig 2002: 70, vgl. Beer/Sievi 2010: 8)[9]

Poststrukturalist_innen kritisieren nicht allein politikwissenschaftliche Grundbegriffe. Auch auf der Ebene der Erkenntnis bezweifeln sie, dass universale Letztbegründungen für normative Ordnungen durchführbar sind. Normative Ordnungen sind für sie kontingent: Als politisch erzeugte und historisch gewachsene Strukturen haben sich normative Ordnungen auf eine bestimmte Weise entwickelt, hätten aber auch ganz anders werden können. Ihre (nach poststrukturalistischer Sichtweise) wacklige Basis verteidigen normative Ordnungen durch Rechtfertigungsnarrative, mittels derer sie sich gegen Kritik zu immunisieren versuchen. Auch die Demokratie wird im Poststrukturalismus als normative Ordnung begriffen, die sich nicht universell und/oder rational begründen lasse. Es ist nicht überraschend, dass diese Haltung auf starke Ablehnung stößt. Eines der ersten und auch schärfsten Argumente der Kritiker_innen ist, dass der Poststrukturalismus ein gefährlicher Relativismus, Nihilismus und/oder Ästhetizismus[10] sei, der es unmöglich mache, die

---

8 Der Terminus „Dekonstruktion" gilt als Schlagwort für Jacques Derridas Philosophie und wird in Kapitel 2.1.2 ausführlich erläutert. „Dekonstruieren" bedeutet in diesem Zusammenhang, „eine Voraussetzung infrage zu stellen" (Butler 1995a: 52), das heißt einen Begriff oder eine Theorie nicht als ontologisch gegeben hinzunehmen, sondern deren historischen Ursprünge und Möglichkeitsbedingungen zu erforschen. Bei einer Dekonstruktion wird davon ausgegangen, dass Begriffen eine kulturell konstruierte Bedeutung zukommt. Diese Konstruktion soll aufgedeckt werden.

9 Weitere Kritikpunkte an der Dekonstruktion politikwissenschaftlicher Grundbegriffe siehe in Kapitel 2.4 und 4.4.

10 Vgl. Bennington/Derrida 1994: 109f.; Bernstein 1991: 191; Callinicos 1989: 79; Eagleton 1997b: 130, 134; Engelmann 2013: 206f.; Frank 1984: 436; Geras 1987: 67; Hitz 2005: 10f.; Klass 2007: 231; Loesberg 1991; Manning 2001: 143; Nonhoff 1999: 24; Patrick 1997: 74; Rustin 1988: 172f.; Sarup 1993: 186; Schobert 2007: 88f.; Sokal/Bricmont 1998; Taylor 1994: 844-849; Taylor 1995: 72; van Reijen 1994: 1040; Wehler 1998: 82f.; Wolin 1992: 203; Zuckermann 2007: 6. Wie sich an den Erscheinungsdaten zeigt, riss diese Kritik an den Poststrukturalist_innen auch später, trotz der Wende hin zu ethischen und politischen Themen, nicht ab.

Demokratie als bessere Regierungsform gegenüber klassischen Alternativen wie Diktaturen, Theokratien, Monarchien oder neuartigen Staatsformen (zum Beispiel die Volksrepublik China) zu verteidigen. Vielmehr wurde diese „vornehmste Fragestellung“ (Beer 2004: 516) der politischen Philosophie diskreditiert als bloßer Machtakt, der eine vorherrschende Hegemonie stützen und unangreifbar machen soll (vgl. Ingram 2001: 139). Jeglicher Kritik an Menschenrechtsverletzungen sowie allen politischen Projekten, die sich auf universale und/oder humanistische Grundsätze berufen, würden die Grundlagen genommen.[11] Der Poststrukturalismus sei im Kern eine unpolitische Strömung, die politische Forderungen wirkungslos werden lasse.[12] Jürgen Habermas beeinflusste mit seiner Kritik die deutsche Poststrukturalismusrezeption maßgeblich: Er wendet ein, dass das Projekt der Moderne, nämlich Emanzipation und Aufklärung, untrennbar mit rationalen Denkweisen verknüpft sei.[13] Wenn der Poststrukturalismus den Rationalismus als eine normative Ordnung unter vielen begreife, so müsse in Folge mit der Vernunft auch der demokratische, humanistische und emanzipatorische Anspruch aufgegeben werden. Er stuft die Poststrukturalist_innen als „Jungkonservative“ (Habermas 1990: 52) ein,

---

11 Vgl. Auer 2008: 262; Beer/Sievi 2010: 10; Beran 2001: 122f.; Callinicos 1989: 79; Ferry/Renaut 1987; Fraser 1995: 72; Klass 2007: 231; Krauß 2001: 395; Ludewig 2002: 149; May 1995: 7ff.; Neumeister 2000: 14 und Reese-Schäfer 2000: 234. Insbesondere in feministischen Diskursen werden poststrukturalistische Ansätze sehr kontrovers diskutiert, da gleichermaßen die universalistische Norm der Gleichheit, als auch das politische Subjekt der „Frauen“ erschüttert wird (vgl. Benhabib 1995b; Flax 1992: 446; Hänsch 1999; Lorey 1996: 8; Ludewig 2002; Meyer 2003; Paulus 2001: 41). David Ingram weist darauf hin, dass die postmoderne (und poststrukturalistische) Ablehnung von Universalismen und das Akzeptieren von fragmentierten Gruppen ohne gemeinsame Werte die Demokratie gefährde: „What makes this fragmentation a dilemma for theorists of democracy is its threat to the consensual basis underying universal respect for basic rights and procedures. If nations (groups, persons, etc.) disagree about these fundamentals, how can they be expected to live together in peace, let alone co-operate in solving problems?“ (Ingram 2001: 135, vgl. Hartmann 2012: 143f.)

12 Vgl. Beran 2001: 167ff.; Berman 1990; Bonacker 2001: 149; Calarco 2000: 65; Frank 1992; Jenson 1990: 66; Krauß 2001: 401; Lau 1998: 952; Lang 1994: 652; Lang/Sauer 1998: 88; May 1995: 8f.; Nonhoff 1999: 24ff.; Rorty 1999: 105; Sarup 1993: 98; van Rossum 1985. Ähnliche Vorwürfe werden auch gegen die Strömung des Postmodernismus erhoben, welche große Überschneidungen mit dem Poststrukturalismus hat und oftmals im selben Atemzug genannt wird. Eine Zusammenfassung der Kritiken, dass der Postmodernismus apolitisch, ahumanistisch und relativistisch sei, findet sich bei Ojeili 2002: 397f.

13 Vgl. Habermas 1982; Habermas 1990; Mouffe 1995b: 259; Thomas 2006: 107-116.

die sich mit ihrer Kritik zwar sehr modern gäben, aber die zentralen Werte der Aufklärung mit angriffen. Ihre Haltung sei im Kern antimodern und konservativ.

Angesichts dieser Kritik könnte erwartet werden, dass sich Poststrukturalist_innen von der Demokratie eher distanzieren. Als Überraschung stellt sich allerdings dar, dass sich seit den 1980er Jahren Poststrukturalist_innen mit ethischen Fragen und der Demokratie gleichermaßen beschäftigen.[14] Autor_innen wie Jacques Derrida, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe und Judith Butler wenden sich, trotz ihrer starken Kritik an politikwissenschaftlichen Grundlagen, der Demokratie zu. Derrida geht sogar so weit und verknüpft die Demokratie mit der Dekonstruktion: „keine Dekonstruktion ohne Demokratie, keine Demokratie ohne Dekonstruktion" (Derrida 2002a: 156). Er propagiert eine „démocratie à venir". Laclau und Mouffe entwickeln eine eigene Demokratietheorie, die „radikale Demokratie", welche auf poststrukturalistischem Gedankengut beruht. Butler bezeichnet sich genauso wie Laclau und Mouffe als radikale Demokratin und vertritt demokratische Werte.

Als radikale Demokrat_innen ordnen sich Butler, Laclau und Mouffe in einen Diskurs über die Demokratie ein, der aus einer Kritik an der liberalen Demokratie erwuchs. Dieser hat zum Ziel, sich auf die Kerneigenschaften und zentralen Werte der Demokratie zu besinnen, diese zu vertiefen und sie konsequent (radikal) in allen Lebensbereichen umzusetzen. Für diese Arbeit ist vor allem jener Teil dieses Diskurses interessant, der von poststrukturalistisch beeinflussten Denker_innen (Alain Badiou, Etienne Balibar, Judith Butler, William Connolly, Jacques Derrida, Ernesto Laclau, Claude Lefort, Chantal Mouffe, Jacques Rancière, Slavoj Žižek) geführt wird.[15] Diese eint, dass sie sich in einem linken, zuweilen postmarxistischen Dis-

---

14 Es wird hierbei oft von einer „ethischen Wende" gesprochen, die sich im poststrukturalistischen Denken vollzog (vgl. Baker 1995; Bischof 2004: 15; Critchley 1992; Freyer/Schenk 1996: 68; Honneth 2000: 133; Klass 2007: 234; Krauß 2001: 18; White 1991: 76). Diese Wende kann freilich höchstens auf die französischen Poststrukturalist_innen bezogen werden, da die spätere „zweite Generation" von Anfang an in ihren Werken ethische und demokratische Fragen zum Thema macht (vgl. zum Poststrukturalismus und seinen Generationen Kapitel 1.4). Derrida sieht bei sich ebenfalls keine Wende: Für ihn waren ethische und politische Implikationen in der Dekonstruktion stets enthalten (vgl. Derrida 1991: 17f.; Derrida 2003a: 63).

15 Es muss erwähnt werden, dass sich in dieser recht weiten Definition der radikalen Demokratie Gruppen wiederfinden, die sich gegenseitig kritisieren. So werden neben den poststrukturalistisch geprägten Denker_innen auch deliberative Demokratietheoretiker_innen wie Jürgen Habermas und Seyla Benhabib als radikale Demokrat_innen bezeichnet. Beide Gruppen trennen jedoch viele Ansichten und Schlussfolgerungen. Für einen Vergleich der Unterschiede zwischen diesen zwei Strömungen der radikalen Demokratie siehe Norval 2001: 590, 593. Vgl. zur radikalen Demokratie auch Angus

kurs verorten, der die liberale Demokratie für Krisen verantwortlich macht, mit denen die westlichen Demokratien heute zu kämpfen haben. „Radical democrats argue that traditional democracy has failed to deliver on its promises of equality and civic participation. They accuse liberal democracy in particular of being too willing to sacrifice the interests of diverse groups in the name of broad consensus." (Trend 1996b: 2f., vgl. Norval 2001: 587) Bei ihren Entwürfen für eine radikale Demokratie teilen sie folgende zentrale Aspekte, die von dem Darmstädter Arbeitskreis zur Radikalen Demokratie[16] in treffender Weise zusammengefasst wurden:

> „Die Vertreter des Diskurses einer radikalen Demokratie positivieren die Unbestimmbarkeit von Demokratie. Im Mittelpunkt ihrer politischen Theorien steht, mit unterschiedlichen Akzentuierungen und Konsequenzen, der Gedanke, dass die ‚Mitte der Macht leer bleiben' muss (Lefort), dass die Demokratie notwendig ‚im Kommen bleibt' (Derrida), ohne sich auf einen Rekurs auf kategoriale Vernunft- und Rechtsprinzipien eine nicht-kontingente Gestalt geben zu können. Es ist aus dieser Perspektive gerade eine Leerstelle im Zentrum der Gesellschaft, die diese zusammenhält. Die demokratische Auseinandersetzung – auch und gerade über die Möglichkeitsbedingungen von Demokratie – kann nie zu einem Ende kommen. Als wesentliches Anliegen der radikaldemokratischen Autorinnen und Autoren könnte man eine Verteidigung des Politischen – verstanden als Kraft der Selbstinstituierung von Gesellschaft – begreifen, die sich praktisch in der Forderung nach einer umfassenden Demokratisierung von Bürokratie, Wirtschaft und Wissenschaft niederschlägt." (Flügel et al. 2004: 12, vgl. Heil/Hetzel 2006: 9)

An der Strömung der radikalen Demokratie und ihrer poststrukturalistischen Vertreter_innen zeigt sich, dass anders als die Kritiker_innen befürchteten, gleichzeitig poststrukturalistisches Gedankengut als auch die Demokratie bejaht werden kann. Die vorliegende Arbeit setzt an diesem erstaunlichen Kontrast zwischen der Dekonstruktion demokratietheoretischer Grundlagen und der dennoch stattfindenden Hinwendung zur Demokratie an.

---

o.J.: 17; Dahlberg 2012; Little/Lloyd 2009; Mouffe 1992c; Robbins 2011; Tønder/Thomassen 2005; Trend 1996a; Wingenbach 2011.

16 Der Arbeitskreis um Oliver Flügel, Reinhard Heil und Andreas Hetzel hat maßgeblich dazu beigetragen, poststrukturalistisches und radikaldemokratisches Denken in Deutschland zu erforschen (vgl. Flügel et al. 2004; Heil et al. 2011; Heil/Hetzel 2006 und die Homepage: http://www.radikal-demokratie.de/).

1.1 FORSCHUNGSINTERESSE UND AUFBAU DER ARBEIT

Im Zentrum dieser Arbeit steht die Frage, wie die poststrukturalistischen Denker_innen Jacques Derrida, Judith Butler, Ernesto Laclau und Chantal Mouffe zu einer Bejahung der Demokratie gelangen, obwohl sie viele Grundlagen der Demokratietheorie hinterfragen und Letztbegründungen für normative Ordnungen ablehnen. Liegt hier möglicherweise ein Widerspruch in ihren Theorien vor und eine Unvereinbarkeit zwischen den poststrukturalistischen Ansätzen und den demokratischen Vorstellungen? Oder sind die poststrukturalistischen Thesen mit demokratischen Normen in Einklang zu bringen? Welche Art von Demokratie entwickeln die Poststrukturalist_innen mithilfe ihrer eigenen, dekonstruierten Grundbegriffe?

Die folgenden einleitenden Kapitel schaffen die nötigen Voraussetzungen für diese Arbeit: Kapitel 1.2 erörtert den Forschungsstand und Kapitel 1.3 stellt die für diese Arbeit verwendeten Methoden vor. Kapitel 1.4 dient dazu, einen Arbeitsbegriff des „Poststrukturalismus“ zu gewinnen, damit anschließend in Kapitel 1.5 die Auswahl der hier behandelten Denker_innen begründet werden kann.

Der Hauptteil des Forschungsvorhabens gliedert sich in vier Schritte, die aufzeigen, wie die Poststrukturalist_innen von einer Dekonstruktion politikwissenschaftlicher Grundbegriffe und moderner Demokratietheorien zu einer Bejahung von bestimmten Normen und zu der Konstruktion einer zukünftigen und radikalen Demokratie gelangen. In diesen Kapiteln werden mit Ausnahme von Kapitel 3 die Autor_innen getrennt voneinander behandelt, was es Interessierten an einzelnen Denker_innen ermöglicht, diese allein zu lesen und die anderen zu überspringen.

Kapitel 2 widmet sich den erkenntnis- und politiktheoretischen Grundlagen der poststrukturalistischen Denker_innen Derrida, Butler, Laclau und Mouffe. Da jede_r der Autor_innen eigene Vorgehensweisen und Schwerpunkte entwickelt, werden ihre Theorien einzeln vorgestellt. Der Fokus liegt vor allem auf ihren Thesen zu den Erkenntnismöglichkeiten sowie zu Macht, Identität, dem Subjekt und dem Politischen. Derridas Philosophie steht, sowohl chronologisch als auch von der Radikalität seiner Schlussfolgerungen an erster Stelle (Kapitel 2.1). Da seine Thesen Butler, Laclau und Mouffe als Vorlage und Inspirationsquelle dienten, wird er in dieser Studie als Ausgangspunkt für das Verständnis der poststrukturalistischen Theorien herangezogen. In Kapitel 2.2 wird Butler vorgestellt, da ihre Gedankengänge direkter an Derrida anschließen als die Theorien Laclaus und Mouffes (Kapitel 2.3). Den Abschluss bildet die Auseinandersetzung mit der Frage, ob es sich bei den hier behandelten Autor_innen um apolitische Geister handelt, wie zuerst kritisiert wurde, oder ob sich bei ihnen im Gegenteil ein neues Denken des Politischen finden lässt (Kapitel 2.4). Kapitel 2 ist entscheidend für das Verständnis der späteren Kapitel, denn die hier vorgestellten Erkenntnisse prägen maßgeblich alle weiteren Überlegungen zur Ethik, den Normen und der Demokratie. Nur wenn die

Grundbegriffe und das spezifische Denken der Poststrukturalist_innen bekannt sind, kann von ihren Demokratiekonzeptionen ein vollständiges Bild erlangt werden. Es wird sich in diesem Kapitel zeigen, dass sich die poststrukturalistische Sichtweise auf diese Grundbegriffe stark von anderen politischen Theorien (auf welchen die liberale Demokratie aufbaut) unterscheidet.

In Kapitel 3 wird deutlich werden, dass die Infragestellung und Dekonstruktion politischer Grundbegriffe direkte Folgen für die Ausarbeitung einer Demokratiekonzeption hat. Dieses Kapitel greift die poststrukturalistische Kritik an politischen und philosophischen Grundbegriffen auf. Dieser Zwischenschritt zeigt auf, in welcher Weise die poststrukturalistische Kritik die liberale Demokratie infrage stellt. Es wird deutlich werden, dass beide Seiten nicht mit Grundlagenkritik sparen: Während die Anhänger bisheriger Theorien dem Poststrukturalismus Apolitik, Demokratiefeindlichkeit oder Nihilismus unterstellen, machen die Poststrukturalist_innen die in ihren Augen fehlerhaften Grundlagen der liberalen Demokratietheorie für aktuelle Probleme der westlichen Demokratien verantwortlich. Kapitel 3.1 liefert einen genaueren Überblick, welche Theoretiker_innen im Fokus der Kritik von Derrida, Butler, Laclau und Mouffe stehen. Ab Kapitel 3.2 wird die Kritik der Poststrukturalist_innen anhand verschiedener Themengebiete und Kernbegriffe vorgestellt. Dabei werden, soweit möglich, die Untersuchungen von Derrida, Butler, Laclau und Mouffe zusammengeführt. Im Zentrum der Diskussion stehen die bereits im demokratischen Gründungakt vorgenommenen Ausschlüsse (Kapitel 3.2), die Ablehnung essentialistischer Vorstellungen von Identität (Kapitel 3.3) und die als „Tod des Subjekts“ stilisierte Kritik am autonomen und selbsttransparenten Subjekt (Kapitel 3.4). Daraus ergeben sich weitgehende Folgerungen. So kontern Poststrukturalist_innen die Bezichtigung der Apolitik, indem sie ihrerseits dem liberalen Demokratieverständnis eine Entpolitisierung wichtiger Bereiche der Gesellschaft vorwerfen (Kapitel 3.5). Dies zeige sich auch darin, dass Repräsentation nur als abbildend entworfen wird, obwohl sie auch produktive, identitätsbildende Funktionen übernimmt (Kapitel 3.6). Der liberalen Staatsbürgerschaft unterstellen sie einen fehlenden Gemeinschaftsbezug (Kapitel 3.7), der auch auf einem Widerspruch zwischen Liberalismus und Demokratie beruhe (Kapitel 3.8).

Kapitel 4 beschäftigt sich mit dem vermeintlichen Bruch innerhalb der poststrukturalistischen Theorien: Wie wird der Schritt von der Unmöglichkeit von Letztbegründungen aller normativen Ordnungen hin zu der Entscheidung für eine bestimmte Ordnung (der Demokratie) vollzogen? Mit welchen Strategien versuchen poststrukturalistische Denker_innen demokratische Normen zu begründen? Wie gehen sie mit dem Problem um, dass die Demokratie als normative und politische Ordnung Erklärungsmuster erfordert, welche sie eigentlich ablehnen? In diesem Kapitel werden jene Werte und Normen herausgearbeitet, welche Derrida, Butler, Laclau und Mouffe ihren demokratietheoretischen Überlegungen zugrunde legen. Dabei gilt es zu analysieren, ob diese demokratischen Normen mit den im ersten

Teil dargestellten poststrukturalistischen Grundannahmen vereinbar sind. Dieses Kapitel bildet das Herzstück dieses Forschungsprojekts.

Anschließend an die Struktur von Kapitel 2 wird in Kapitel 4.1 mit Derrida begonnen. Derrida legt seinem Denken den Anspruch zugrunde, Gewalt zu mindern (Kapitel 4.1.1). Dieser Anspruch führt zu weitergehenden Überlegungen: Um metaphysische Gewalt zu reduzieren oder zu vermeiden, muss sie zunächst aufgedeckt und kritisiert werden (Kapitel 4.1.2). Eine Minderung von Gewalt bedeutet auch, sich dem Anderen zuzuwenden und zu öffnen. Was Derrida unter dieser Beziehung zum Anderen versteht, erörtert Kapitel 4.1.3. Diese Beziehung zum Anderen bildet die Grundlage für Derridas Begriffe der Gerechtigkeit (Kapitel 4.1.4) und der Gastfreundschaft (Kapitel 4.1.5). Zu jedem dieser Begriffe bietet Derrida eine eigene Deutung an. Dies alles mündet in Kapitel 4.1.6 in Derridas Entwurf einer ethischen Haltung. Die politische Dimension wird in Kapitel 4.1.7 eingebracht, indem die Verbindung zwischen Derridas Ethik und seiner Politik der (Gast-)Freundschaft thematisiert wird. Kapitel 4.1.8 schließlich zeigt auf, wie Derrida von der Gewaltminderung und Gerechtigkeit zur Demokratie findet.

Kapitel 4.2 wendet sich Butlers ethischen Überlegungen zu. Butler fordert von der Gesellschaft und den Menschen eine Offenheit für Kritik (Kapitel 4.2.1), die eine Hinterfragung nicht als Angriff ansieht. Diese muss gepaart werden mit einer Ausweitung von Normen auf bisher Ausgeschlossene (Kapitel 4.2.2), die freilich ohne eine Offenheit für Veränderungen (Kapitel 4.2.3) nicht möglich ist. Dabei stehen ihre poststrukturalistischen Erkenntnisse im Mittelpunkt, die es unmöglich machen eine verantwortungsbewusste Ethik auf einem souveränen, selbstidentischen und reflektierten Subjekt aufzubauen. Dies würde unmenschliche Ansprüche erstellen, da die Betroffenen diesem Anspruch niemals gerecht werden könnten. Sie fordert nicht weniger als ein Umdenken: Die Unmöglichkeit sich selbst vollkommen zu durchschauen und alle Folgen des eigenen Handelns abzuschätzen, sollten in Nachsicht münden und in der Bereitschaft, Anderen mit Anerkennung und Vergebung zu begegnen (Kapitel 4.2.4). Nur so kann die Basis gelegt werden, mit dem Leben anderer verantwortungsvoll umzugehen und eine Gesellschaft zu erreichen, in der die Prekarität gerechter verteilt ist (Kapitel 4.2.5). Ähnlich wie bei Derrida kommt bei Butler die Gewaltminderung an diesem Punkt ins Zentrum ihrer Überlegungen, wenn sie fordert, möglichst vielen Menschen ein lebbares Leben mit möglichst wenigen Gewalterfahrungen zu bieten (Kapitel 4.2.6). Um dies zu erreichen, sollten in einem politischen System all die von ihr vertretenen Normen als wichtige Voraussetzungen anerkannt werden. Dies führt Butler, ohne dass sie dies explizit formuliert, über ein Ausschlussverfahren zur radikalen Demokratie (Kapitel 4.2.7).

Ausgehend von den demokratischen Diskursen und ihren Normen (Kapitel 4.3.1) bauen auch Laclau und Mouffe ihre Normen auf den Erkenntnissen des Poststrukturalismus auf, besonders auf dem Antiessentialismus und der Grundlosigkeit (Kapitel 4.3.2). Sie greifen bei den Normen jedoch auch auf andere Diskurse zu-

rück. Die Moderne steht für sie für die Ablehnung von Hierarchien und dem Anspruch auf Gleichheit (Kapitel 4.3.3). Letzterer hat sich besonders im Sozialismus manifestiert, den Laclau und Mouffe als eine grundlegende Kritik an Unterdrückungsverhältnissen lesen (Kapitel 4.3.4). Als Ergänzung zu dem Anspruch auf Gleichheit braucht es ebenso die Norm der Freiheit, wie der Liberalismus anregt (Kapitel 4.3.5). Zusammengenommen führen diese Grundsätze letztlich zur Demokratie, wie Kapitel 4.3.6 darstellen wird.

Kapitel 4.4 fasst als Abschluss die Ansätze aller vier Denker_innen zusammen und zeigt auf, dass jede_r von ihnen einen ethischen Kern in die Debatte mit einbringt, der als Referenz und Nährboden für die in Kapitel 5 ausgeführten Demokratiekonzeptionen gilt. Dabei weisen die Autor_innen Übereinstimmungen auf, wie die Reduzierung gewaltförmiger Strukturen in der Gesellschaft und die ethische Beziehung zum Anderen, zeigen aber auch deutliche Unterschiede, zum Beispiel in der Ausarbeitung dieser Beziehung zum Anderen sowie zum Verständnis und der Gewichtung von Freiheit.

In Kapitel 5 wird die vorher herausgearbeitete Bejahung der Demokratie aufgegriffen. Es wird dargestellt, welche Demokratietheorien Derrida, Butler, Laclau und Mouffe ihrerseits entwerfen. Kapitel 5.1 folgt Derrida auf seinem Weg hin zu der „démocratie à venir", einer Herrschaftsform, die fähig ist die Aporien des demokratischen Denkens (Kapitel 5.1.1) zu akzeptieren. Sie baut nicht auf Essentialismen und endgültigen Festschreibungen auf (Kapitel 5.1.2) und nimmt die Zukünftigkeit und Offenheit der Demokratie ernst (Kapitel 5.1.3). Es muss eine Demokratie sein, die sich zum Anderen hin öffnet, anstatt den Demos und das dazu gehörende Staatsgebiet abzuschotten. Unumgänglich ist für Derrida eine Demokratie, die sich dem Anspruch einer absoluten (Gast-)freundschaft und Gerechtigkeit verpflichtet fühlt (Kapitel 5.1.4).

Während Derrida sich bemüht eine Ethik der Ethiken und eine Politik der Politiken zu entwerfen, bieten Laclau und Mouffe eine weniger philosophische und mehr politikwissenschaftliche Herangehensweise an. Auch Laclau und Mouffe bauen ihre gemeinsame Konzeption der radikalen Demokratie auf poststrukturalistischen Erkenntnissen auf, nämlich auf der Grundlosigkeit der Gesellschaft und der Indeterminiertheit des Sozialen. Sie richten ihr Augenmerk auf die Demokratie, weil diese den Selbstgründungscharakter von Gesellschaften verkörpert und diese Erkenntnisse damit berücksichtigt (Kapitel 5.2.1). Sie verorten ihre radikale Demokratie im Spannungsfeld von Gleichheit und Pluralismus (Kapitel 5.2.2). Mouffes agonistischer Pluralismus baut auf diesem gemeinsamen Entwurf auf und entwickelt ihn weiter (Kapitel 5.2.3). Demokratie als Herrschaftsform muss für sie sowohl die passenden Prozeduren als auch eine inhaltliche Substanz bieten. Bei den Prozeduren favorisiert sie einen streitbaren Pluralismus, in dem die verschiedenen Interessen im Wett- und Widerstreit stehen. Damit ist es möglich, antagonistische Gegensätze in agonistische Konflikte innerhalb des Systems umzuwandeln und pas-

sende Institutionen zu entwerfen (Kapitel 5.2.4). Ein Klima der Auseinandersetzung verringert das Risiko der Entstehung radikaler Gruppen jenseits der Gesellschaft, da jede Gruppierung Raum erhält, für die eigenen Überzeugungen zu streiten. Doch Mouffe zieht eine klare Grenze hin zur Beliebigkeit. Sie fordert einen demokratischen Konsens, dem sich alle unterzuordnen haben (Kapitel 5.2.5). Der Inhalt des Konsenses weicht jedoch von bisherigen Vorstellungen ab, denn obwohl Mouffe mit „Freiheit" und „Gleichheit" zwei Kernbegriffe als Inhalt des Konsenses sieht, verlangt sie von der Gesellschaft einen Verzicht darauf, diese Begriffe abschließend zu definieren. Ihr Konzept von Staatsbürgerschaft baut auf diesem Bekenntnis zu Freiheit und Gleichheit auf, während die Ausgestaltung und Definition der beiden Begriffe bereits wieder Teil des streitbaren Pluralismus ist.

Butlers Konzept einer radikalen Demokratie ähnelt nicht nur vom Namen her Laclaus und Mouffes Vorstellungen. Ihre Theorie baut jedoch noch stärker auf ihren ethischen Grundsätzen auf. Sie verlangt eine Hinterfragung scheinbar universeller Wahrheiten (Kapitel 5.3.1). Das Ziel dieser Kritik ist es, Ausschlüsse zu minimieren und Normen zu erweitern (Kapitel 5.3.2). Dazu benötigt es eine Haltung der prinzipiellen Offenheit für den Anderen und für Veränderungen im eigenen Weltbild (Kapitel 5.3.3). Auch Butler setzt auf einen Pluralismus, in dem Werte im Wettstreit statt im Konsens entwickelt werden (Kapitel 5.3.4). Dieser Wettstreit darf jedoch nicht in ein reines Aushalten von Heterogenität münden, sondern die Beziehung zum Anderen muss geprägt sein von Anerkennung und Vergebung (Kapitel 5.3.5). Sie plädiert für eine Politik, die vermeidet von Individuen und Gruppen eine feste, kohärente Identität zu fordern (Kapitel 5.3.6).

Die poststrukturalistischen Demokratietheorien thematisieren zusammenfassend weniger eine demokratische Staatsform mit Prozeduren und Institutionen, sondern die grundlegenden Voraussetzungen für die Weiterentwicklung von Demokratie und die dazu notwendigen Haltungen ihrer Bürger_innen (Kapitel 5.4).

Abschließend erörtert Kapitel 6, wie die behandelten Denker_innen das Problem lösen, basierend auf dem Bewusstsein von Grundlosigkeit zu politischen und ethischen Entscheidungen zu kommen.

1.2 FORSCHUNGSSTAND

Während der letzten zwanzig Jahre ist es den poststrukturalistischen Denker_innen gelungen, auch in Deutschland nicht mehr als Exot_innen und Irrationalist_innen wahrgenommen zu werden. Bis zu den 1990ern herrschte hierzulande vor allem Ablehnung und Abwehr gegenüber dem poststrukturalistischen Gedankengut vor (vgl. Neumeister 2000: 14f.; Nonhoff 1999: 23). Wie Moebius und Reckwitz treffend zusammenfassen, gilt jedoch heute: „Der Poststrukturalismus ist in den deut-

schen Sozialwissenschaften angekommen.“ (Moebius/Reckwitz 2008: 7, vgl. Angermüller 2007: 14). Er wird nicht mehr nur als eine Nischenphilosophie begriffen, die sich auf wenige Themengebiete (zum Beispiel die Geschlechterwissenschaften) beschränkt, sondern gleichermaßen die Methoden (Diskurs- und Dispositivanalyse) als auch die Inhalte werden auf breite Themengebiete angewandt.[17] Seine Autor_innen haben es in den Kanon der sozialwissenschaftlichen Lehrbücher geschafft und vor allem Butler und Mouffe sind zu einem festen Bestandteil in Lehrveranstaltungen geworden. Spärlicher wird die Rezeption allerdings, wenn es um ethische Fragen geht.[18]

Anders als in Deutschland stellt sich die Rezeption in angelsächsischen Ländern dar. In den englischsprachigen Ländern fanden die poststrukturalistischen Denker_innen früher als in Deutschland Akzeptanz und Verbreitung. Wie in Kapitel 1.4 noch ausführlicher besprochen wird, hat das poststrukturalistische Denken vor allem in den USA wichtige Impulse bekommen und wurde in seiner heutigen Form dort erst „erfunden“. Entsprechend wurde der Großteil der Sekundärliteratur in diesen Ländern veröffentlicht.[19]

---

17 Vgl. zu Diskurs- und Dispositivanalyse: Angermüller/van Dyk 2010; Bührmann/Schneider 2008; Fairclough/Fairclough 2012; Feustel/Schochow 2010; Gee/Handford 2012; Jäger 2012; Jones 2012; Keller/Truschkat 2012. Vgl. als Überblicksliteratur zu poststrukturalistischen Themen: Bröckling/Feustel 2010; Castro Varela et al. 2011; Cohen 2001; Goebel/Suárez Müller 2007; Haverkamp 1994; Hill 2010; Hirsch/Voigt 2009; Kaltmeier/Berkin 2012; Lepper et al. 2005; Moebius/Reckwitz 2008; Neumann 1997; Newman 2005; Peters 1996; Teubner 2008; Zeillinger/Portune 2006.

18 Vgl. allgemein zum Poststrukturalismus: Kollmann/Schödel 2004; May 1995; Moebius 2003; Popke 2003; Honneth 2000. Vgl. zu Derrida: Bernasconi 1992; Bischof 2004; Gondek/Waldenfels 1997; Hitz 2005; Honert 2011; Kern/Menke 2002; Klimmer 2008; Letzkus 2002; Moebius 2003; Newman 2008; Niederberger/Wolf 2007a; Stegmaier 1998; Wetzel 2003; Honneth 2000. Vgl. zu Butler: Annuß 1998; Baer 1998; Bublitz 2010; Distelhorst 2007; Distelhorst 2009; Kämpf 2002; Kämpf 2004; Krämer 2001; Leicht 2016; Marchart 2000; Meißner 2012; Moebius 2003; Rademacher 2001; Redecker 2010; Schönwälder-Kuntze 2010; Thiem 2008; Villa 2003.

19 Vgl. exemplarisch: Åkerstrøm Andersen 2003; Beger 1997: 3; Cornell et al. 1992; Cusset 2008; May 1997: 2f.; Newman 2008; Poster 1989; Sarup 1993: 2-4; Sayyid/Zac 1998: 250-254; Young 1996; Weedon 1990: 34-60. Vgl. exemplarisch für Literatur, die sich mit ethischen und/oder politischen Fragen bei Derrida, Butler, Laclau und Mouffe beschäftigt, zu Derrida: Beardsworth 1996; Bennington 2000; Boyne 1990; Bernstein 1991; Caputo 1997a; Caputo 1997b; Cohen 2001; Colebrook 2005; Cornell et al. 1992; Critchley 1992; Dews 1987; Dooley 1999; Dooley/Kavanagh 2007; Duncan 2001; Fagan et al. 2007; Hill 2007; Howells 1999; Madison 1993; Manning 2001; Mansfield 2006; McCormick 2001; Miller 2009; Newman 2005; Norris 1987; Patton 2004; Pat-

Trotz der scharfen Kritik, die Poststrukturalist_innen seien demokratieavers und/oder apolitisch, findet sich kaum Literatur, die sich dezidiert den Auswirkungen der Dekonstruktion von politikwissenschaftlichen Grundbegriffen wie dem Subjekt, der Identität oder der Politik auf die liberale Demokratietheorie widmet.[20] Eine Ausnahme bilden einerseits feministische Autor_innen, die relativ früh die Möglichkeiten und Probleme poststrukturalistischen Denkens für feministische, emanzipatorische und demokratische Bewegungen diskutierten.[21] Sie beschränken sich jedoch zumeist auf die Problematik, wie (feministische) Politik ohne Subjekte und/oder Identitäten stattfinden kann.

Forschungen schließlich, welche die beiden Themengebiete Demokratie und Poststrukturalismus zusammenführen, kamen erst mit dem Erscheinen der ersten poststrukturalistischen Überlegungen zur Demokratie in den 1990ern auf (vgl. Kapitel 1.5 für eine ausführliche Betrachtung, wie sich die verschiedenen poststrukturalistischen Denker_innen zur Demokratie positionieren). Das Augenmerk dieser Arbeit liegt auf Jacques Derrida, Judith Butler, Ernesto Laclau und Chantal Mouffe und deren Schriften zur Demokratie. Das Werk und die Rezensionen der hier untersuchten Denker_innen werden in den jeweiligen Einführungskapiteln ausführlich besprochen (vgl. Kapitel 2.1, 2.2 und 2.3).

Es zeigt sich in der Literatur, dass die poststrukturalistischen Autor_innen, mit Ausnahme von Mouffe, mehr für ihre poststrukturalistischen oder geschlechtertheoretischen Ansätze rezipiert werden als für ihre Demokratiekonzeptionen. Hauptsächlich werden ihre Arbeiten innerhalb der Veröffentlichungen zur radikalen De-

---

ton/Protevi 2003; Protevi 2001; Popke 2003; Readings 1989; Roffe 2004; Royle 2003; Schrijver 2010; Still 2010; Thomas 2006; Toth 2010; van Reijen 1994; White 1991; Wilhelm 2014; Wolin 1992; Wood 1992; zu Butler: Breen/Blumenfeld 2005; Carver/Chambers 2008a; Little 2010; Lloyd 2007; Loizidou 2007; Magnus 2006; Mills 2003; Mills 2007; Shulman 2011; zu Laclau und Mouffe: Bertram 1995; Clegg 2001; Clohesy 2002; Critchley/Marchart 2004a; Horowitz 1992; Howarth 1998; Howarth 2000; Jessop 1990: 288-305; Keenan 2003; Little 2002; Nash 2001; Norris 2002; Smith 1998; Thomassen 2005; Torfing 1999; Torfing 2005; Townshend 2004; Valentine 2001; Zournazi 2003.

20 Eine Ausnahme bilden Ingram 2001; McNay 1998; Paulus 2001; Reese-Schäfer 1998. Die von Amnesty International veranstalteten Vorlesungsreihen haben mehr die Frage nach der Verteidigung von Menschenrechten in der Postmoderne im Blick, vgl. Johnson 1993.

21 Vgl. Benhabib 1995c; Flax 1992; Hark 1999; Hauskeller 2000; Lemke/Töns 1998; Lorey 1996; Lurie 1997; McNay 1999; Webster 2000; Weedon 1990.

mokratie besprochen.[22] In Deutschland hat sich hierbei der Darmstädter Arbeitskreis zur Radikalen Demokratie hervorgetan.[23]

In diesen Arbeiten liegt das Hauptinteresse jedoch zumeist auf einer Erarbeitung der Demokratiekonzeptionen der einzelnen Denker_innen. Es fehlt bislang sowohl ein Vergleich der unterschiedlichen poststrukturalistischen Demokratiekonzeptionen als auch eine Untersuchung, in wieweit ihre poststrukturalistischen Grundannahmen mit ihren Demokratiekonzeptionen kompatibel sind. Letztere Lücke in der bisherigen Literatur werde ich im Folgenden bearbeiten.

1.3 POSTSTRUKTURALISTISCHE TEXTE INTERPRETIEREN

Ein zentrales Ziel dieser Arbeit ist zu eruieren, ob die Demokratiekonzeptionen von Laclau, Mouffe, Butler und Derrida aus ihren poststrukturalistischen Thesen heraus erklärt werden können oder zumindest mit diesen vereinbar sind. Es soll der Weg nachgezeichnet werden, wie die Poststrukturalist_innen zu einer normativen Ordnung wie der Demokratie gelangen. Welche Argumentationslinien stellen sie für die Demokratie bereit, insbesondere nachdem sie jene der bisherigen Demokratietheorien problematisieren? Diese Fragestellung entspricht traditionellen Herangehensweisen der theoretischen Forschung (vor allem den Strömungen des kritischen Rationalismus und des logischen Positivismus), welcher es neben der Entwicklung neuer Theorien auch darum geht, „bestehende Theorien in ihrer logischen Konsistenz zu prüfen“ und „kritisch auf unwahre Aussagen, logische Unstimmigkeiten und nicht haltbare Annahmen zu überprüfen“ (Kortmann/Schubert 2006: 44f.). Üblicherweise verläuft der Untersuchungsprozess von normativen Theorien nach folgendem Prozedere, welches anfänglich auch für diese Arbeit vorgesehen war:

> „Zu Beginn wird die zu prüfende normative Theorie rekonstruiert. Zu diesem Zweck wird nach Literatur geforscht, in denen [sic!] die zu untersuchende normative Theorie dargelegt wird, so dass diese mithilfe einer Inhaltsanalyse nachgebildet werden kann. Daraufhin wird die Theorie einer logischen Analyse unterzogen, in der unhaltbare Schlüsse oder inkonsistente Argumentationen aufgespürt und daraufhin beseitigt werden. Schließlich folgt auch hier die Analyse der Begründung und der ‚normativen Brauchbarkeit‘ der Theorie.“ (ebd.: 47)

---

22 Vgl. Angus o.J.: 17; Bröckling/Feustel 2010; Dahlberg 2012; Dahlberg/Siapera 2007; Hirsch/Voigt 2009; Little 2010; Little/Lloyd 2009; Marchart/Weinzierl 2006; Mouffe 1992c; Robbins 2011; Rüdiger 1998; Suppanz 2009; Tønder/Thomassen 2005; Trend 1996a; Wingenbach 2011.

23 Vgl. Flügel et al. 2004; Heil/Hetzel 2006; Heil et al. 2011; und deren Homepage http://www.radikal-demokratie.de/.

Die Verfolgung klassischer Forschungsfragen und der Anspruch an die poststrukturalistischen Denker_innen, eine in sich konsistente und argumentativ auf wenigen Axiomen aufbauende Theorie vorzulegen, führt jedoch bei der Interpretation und Analyse von poststrukturalistischen Texten in ein Dilemma. Dieses resultiert daraus, dass eine textimmanente Analyse, die nach Widersprüchen und Argumentationslücken fahndet und welche die Theorien als in sich geschlossene Systeme zu rekonstruieren versucht, an die behandelten Autor_innen Anforderungen stellt, welche diese als unerreichbar zurückweisen. Laclau und Mouffe halten die Konstruktion umfassender Gedankengebäude weniger für notwendig, um die Qualität der Theorie zu untermauern, sondern mehr für einen Versuch, die unvermeidlichen Inkonsistenzen der eigenen Theorie zu kaschieren und sie vor Anfechtungen zu immunisieren. „The idea that theoretical approaches constitute philosophical ‚systems' with an unbroken continuity that goes from metaphysics to politics is an idea of the past, that corresponds to a rationalistic and ultimately idealistic conception of knowledge." (Laclau 1990a: 191) Ihre Theoriebildung ist daher nicht an einem rationalen Wissenschaftsbegriff orientiert, sondern verweist offen auf Brüche und Auslassungen. Auch Butler zielt nicht darauf ab, „to establish an internally consistent philosophical position" (Butler 2007: 180), weswegen sie beim Philosophieren nicht unbedingt auf eine Vereinbarkeit mit ihren früheren Thesen achtet. Sie strebt keine universalistische, auf wenigen Axiomen basierende Theorie an, sondern hat den Anspruch, Universalismen zu hinterfragen. „Butlers philosophische Analysen dienen also nicht dem Entwurf eines idealen philosophischen Systems, das aus einem Prinzip abgeleitet wäre, sondern es geht ihr um Aufklärung im Sinne einer kritischen Analyse des je historisch Gegebenen in Bezug auf scheinbar unveränderbare zu Grunde liegende Denkmuster und -strukturen." (Schönwälder-Kuntze 2010: 85) Ähnlich Derrida: Er will mit seinen Dekonstruktionen die scheinbare Geschlossenheit von Theorien als brüchig entlarven und deren Definitionen und Axiome als unvollständig vorführen. Er zeigt auf, dass Theorien stets Ausschlüsse, Abwertungen und Ergänzungen vornehmen, um ihre Aussagen abzusichern.

„The very meaning and mission of deconstruction is to show that things – texts, institutions, traditions, societies, beliefs, and practices of whatever size and sort you need – do not have definable meanings and determinable missions, that they are always more than any mission would impose, that they exceed the boundaries they currently occupy. What is really going on in things, what is really happening, is always to come. Every time you try to stabilize the meaning of a thing, to fix it in its missionary position, the thing itself, if there is anything at all to it, slips away. A ‚meaning' or a ‚mission' is a way to contain and compact things, like a nutshell, gathering them into a unity, whereas deconstruction bends all its efforts to stretch beyond these boundaries, to transgress these confines, to interrupt and disjoin all such gathering." (Caputo 1997b: 31f., vgl. Bischof 2004: 109; Köpper 1999: 17; Rusterholz 1996: 162-167)

Ich teile die poststrukturalistischen Bedenken, dass Theorien die Vorgabe nicht erfüllen können, eine auf wenigen Axiomen aufbauende und durchgängige Beweisführung vorzulegen. Es stellte sich also während des Forschungsprozesses die Frage, ob die poststrukturalistischen Texte mit einer traditionellen Fragestellung erfasst werden können oder ob sie dadurch nicht im Vornhinein in ein Schema gepresst werden, aus dem sie ausbrechen wollen.[24] Insbesondere bei Derrida tritt diese Problematik auf, da er in seiner Philosophie in vielerlei Hinsicht gängige Begriffe und Vorgehensweisen der Politikwissenschaft kritisiert und den Wunsch nach Begründungen und nach einem Zentrum als „zutiefst metaphysisch" einordnet (vgl. Bernstein 1991: 175 und Kapitel 2.1.1). Einige Rezipient_innen befürchten daher, mit ihrer Lesart und Analyse Derrida zwangsläufig zu „verraten", seine Texte zu verkürzen und ihm nicht gerecht zu werden.[25] Manche bevorzugen daher, poststrukturalistische Theorien mittels ihrer eigenen Fragestellungen und Methoden zu untersuchen, zum Beispiel sich Derrida durch Paraphrase und „Derridabase" zu nähern (vgl. Bischof 2004) oder mit einer Diskursanalyse die Entwicklung des poststrukturalistischen Diskurses nachzuzeichnen (vgl. Angermüller 2007).

Es gibt jedoch gute Gründe, die das Anlegen einer gängigen Fragestellung an die poststrukturalistischen Texte rechtfertigen. So hält diese Arbeit den Anspruch für angemessen, eine schlüssige und plausible Argumentation im Bereich der politischen Theorien und der Demokratietheorien zu präsentieren.[26] Als Vorbild dient hierbei die Arbeit von Dietrich Krauß über Derridas Politik der Dekonstruktion: „Indem sich Derrida jedoch selbst der Politik zuwendet, muß er sich gefallen lassen, daß seine Überlegungen an ihren Anforderungen beziehungsweise denen der politischen Philosophie gemessen werden." (Krauß 2001: 13, vgl. Engelmann 2013: 25) In dem Moment nämlich, in welchem die poststrukturalistischen Denker_innen über eine Kritik hinausgehen und eigene Demokratiekonzeptionen vorlegen, begeben sie sich in eine Auseinandersetzung mit konkurrierenden Theorien. Ihnen ist daran gelegen, einen überzeugenden Entwurf zur politischen Ausgestaltung moderner Gesellschaften vorzulegen. Die Überzeugungskraft misst sich in den vorherrschen-

24 Vgl. Bischof 2004: 118; Kimmerle 2000: 23-29; Kofman 1988: 21, 29; Wachter 2001: 21.

25 Vgl. dazu Bischof 2004: 118; Critchley 1992: 60; Derrida 1986: 16; Köpper 1999: 13; Klass 2007: 233; Lagemann/Gloy 1998: 13.

26 Auch ihre Erkenntnistheorien können im selben Sinne behandelt werden. Die besprochenen Denker_innen greifen für ihre politischen Theorien oftmals auf ihre poststrukturalistischen Grundannahmen zurück. Sie ziehen selbst eine Verbindung zwischen ihren Erkenntnistheorien und politischen Theorien. Da die erkenntnistheoretischen Theorien als Grundlage für die politischen und demokratischen Theorien den gleichen Kriterien entsprechen müssen, können auch sie mit einer herkömmlichen Fragestellung untersucht werden.

den wissenschaftlichen und politischen Diskursen jedoch vor allem an nachvollziehbaren Argumentationsketten und der Vermeidung von Inkonsistenzen. Sobald die politischen Theorien der poststrukturalistischen Denker_innen dazu dienen sollen, bestimmte politische Vorstellungen zur Organisation von Staat und Gesellschaft sowie bestimmte Werte und Normen zu propagieren, müssen sie sich darauf einlassen, dass ihre Thesen und Argumente auf Logik, Stichhaltigkeit und Einheitlichkeit untersucht werden.[27]

Dieses Argument wird auch von Laclau und Mouffe in gewisser Weise gestützt. Beide sind sich bewusst, dass ihre Demokratietheorie nur Überzeugungskraft gewinnt, wenn sie sich innerhalb der vorherrschenden Diskurse positioniert. Sie argumentieren, dass auch Wissenschaftler_innen einer politischen Strategie folgen, wenn sie die eigenen Gesellschaftsmodelle als objektiv und wahr darstellen.[28] Es gibt keine Möglichkeit, zu überzeitlichen Wahrheiten zu gelangen. Die Postulierung solcher Wahrheiten ist für sie bereits ein politischer Akt. Eine Entscheidung für Demokratie kann für Laclau und Mouffe daher nicht auf wissenschaftlichem Wege gewonnen werden, sondern ist stets eine politische Entscheidung. Die Unmöglichkeit, universelle Wahrheiten zu finden, bedeutet allerdings nicht, dass Laclau und Mouffe in Relativismus oder gar Nihilismus verfallen. Sie folgen dem Prinzip der *phronesis*, das heißt sie versuchen mittels praktischer Vernunft innerhalb der gegebenen historischen und soziokulturellen Situation die relativ beste politische Wahl zu treffen.[29] Bei der Anwendung der *phronesis* greifen sie auf die vorherrschenden politischen Diskurse zurück (nicht ohne diese kritisch zu hinterfragen), um basie-

---

27 Dagegen verwehren sich Poststrukturalist_innen allerdings weniger, als gemeinhin angenommen wird. Für Derrida ist es eine Diffamierung, dass Poststrukturalist_innen nicht argumentieren wollen (vgl. Derrida 1999a: 173), und er weist zurück, dass er nicht an „die Wahrheit, die Stabilität oder Einheit der Bedeutung, an die Intention und das Sagen-Wollen glaubt" (Derrida 2001c: 226).

28 In ihrer Argumentation werfen Laclau und Mouffe anderen wissenschaftlichen Theorien vor, objektive Wahrheiten verkünden zu wollen oder zumindest zu sehr den Anschein zu erwecken, dass die Thesen nicht nur plausibel und richtig, sondern wahr sind. Dies unterschlägt, dass mittlerweile die meisten wissenschaftstheoretischen Lehren wie der kritische Rationalismus die Sichtweise vertreten, dass eine Theorie weniger einen unumstößlichen Lehrsatz denn mehr ein Modell darstellen soll, das auch falsifiziert werden kann. Es wird im heutigen wissenschaftlichen Denken zumeist von der Überzeugung ausgegangen, dass sich die Wissenschaft der Wahrheit letztlich nur annähern kann ohne einen Absolutheitsanspruch erheben zu dürfen, und dass mehr nach Richtigkeit denn nach Wahrheit gesucht wird. Laclaus und Mouffes Kritik ist aber insofern sinnvoll, dass sie die Forderung aufstellt, den Modellcharakter der eigenen Theorie immer wieder deutlich zu machen.

29 Vgl. zur *phronesis* und Laclaus und Mouffes Weg zur Demokratie Kapitel 4.3.

rend auf ihnen die relativ beste Alternative zu entwickeln. Laclau und Mouffe stellen sich damit nicht außerhalb der heutigen wissenschaftlichen und politischen Gepflogenheiten, jedoch erheben sie für ihre Theorie keinen Absolutheitsanspruch.

Ihr Argument betrifft nicht nur die politische Entscheidung für die Demokratie. Ihrer Theorie zufolge stellen ja nicht nur politische Theorien einen politischen Diskurs dar, sondern ebenfalls die Wissenschaftstheorien.[30] Auch diese treffen bereits mit ihren Vorannahmen, Methoden, speziellen Begriffen und Vorgehensweisen Entscheidungen, welche Sinnzusammenhänge als richtig und zielführend angesehen werden. Auch diese Entscheidungen begreifen Laclau und Mouffe als politisch. In der Wahl der Fragestellung und der Methoden kann also ebenso das Prinzip der *phronesis* angewandt werden, um innerhalb der bestehenden wissenschaftlichen Diskurse die relativ beste Wahl zu treffen, ohne diese als absolut beste Wahl hinzustellen. Für diese Arbeit bedeutet dies, eine, wie es Butler ausdrückt, „Übersetzungsarbeit" zwischen klassischen wissenschaftlichen Ansprüchen und poststrukturalistischen Thesen zu leisten.

Diese Übersetzungsarbeit ist vor allem bei den für diese Arbeit verwendeten Methoden vorzunehmen. Die Methodenwahl folgt aus der Fragestellung. Um das Spannungsverhältnis zwischen poststrukturalistischen Thesen und der Demokratie

---

30 Vgl. Derrida/Kittler 2000: 55. Vor allem Foucault arbeitet heraus, dass Wissen und Macht eng verknüpft sind (vgl. dies auch für die kritische Diskursanalyse nach Foucault bei Jäger/Jäger 2007: 15). Normen sind dann besonders wirkmächtig, wenn sie auf Tatsachen aufbauen, die als völlig selbstverständlich und objektiv gelten. Die Autorität des vermeintlich Objektiven erhalten solche Normen sehr oft durch die Wissenschaft, die behauptet, ihre Erkenntnis sei durch neutrale Methoden generiert, ihre Begriffe seien wertfrei gewählt und der wissenschaftliche Prozess garantiere Objektivität. Übersehen wird dabei oftmals, dass durch die Vorannahmen der Methoden und die Wahl der Begriffe das Wissen bereits in eine bestimmte Richtung gelenkt wird, die nicht selten das vorherrschende Wissen bestätigt. Auch Derrida prangert an, dass der Methodenbegriff eng mit der Denkweise des Logozentrismus und der Metaphysik verbunden ist (vgl. zu beiden Begriffen Kapitel 2.1.1), welche er in seiner Philosophie zu dekonstruieren trachtet: „In seinen Dekonstruktionen geht es Derrida darum, die untergründigen Wirkungen der modernen Wissenschaften mit ihren vielfältigen Abhängigkeiten zur metaphysischen Tradition aufzuzeigen, denn gerade die Wissenschaft unterliegt in ganz besonderer Weise dem zu dekonstruierenden Logozentrismus, er ist geradezu ihr Leitbild." (Köpper 1999: 42) Nicht nur poststrukturalistische Theorien betonen das politische Element bei der Methodenwahl (vgl. Feustel 2013: 149f.). Auch Bernd Ladwig sieht die Methodenwahl in der politischen Theorie als interpretative Tätigkeit: „Aus diesem generellen Grund ist die Vorstellung verfehlt, unseren eigentlichen normativen Forschungen ließe sich ein normativ neutraler, freistehend gerechtfertigter Methodenteil voranstellen." (Ladwig 2012: 74)

untersuchen zu können, ist es vonnöten, sich zunächst ein Verständnis für die poststrukturalistischen Texte zu erarbeiten. Das Verstehen mündet zugleich immer in einen Interpretationsprozess. Basierend auf der Interpretation werde ich eine Rekonstruktion der Theorien leisten, um den Argumentationsverlauf von den poststrukturalistischen Thesen hin zu einer poststrukturalistischen Demokratiekonzeption hin nachzuvollziehen. Dieser Argumentationsverlauf wird dann von mir in einem letzten Schritt kritisch analysiert.

Das Verständnis für die Texte wird hermeneutisch erworben, mithilfe des hermeneutischen Zirkels und den von Friedrich Heckmann aufgeführten Interpretationsregeln (Heckmann 1992). Dabei werden die auf Vorwissen und dem ersten Lesen basierenden Thesen kritisch mit den Texten abgeglichen, bei Bedarf korrigiert und neue Thesen gebildet, die dann erneut mit weiterer Lektüre kontrolliert werden. In diesem sich wiederholenden hermeneutischen Prozess wird ein gut geprüftes Verständnis für die Theorien erarbeitet (vgl. dazu Føllesdal 2003).

Die Zielsetzungen und die methodologischen Grundannahmen lassen eine Vielzahl von Interpretationsarten zu, wie Axel Bühler herausgearbeitet hat (Bühler 2003a). Mit der passenden Wahl der Interpretationstätigkeit werde ich einen Ausgleich zwischen poststrukturalistischen Thesen und dem hermeneutischen Interpretieren schaffen und zwischen beiden Positionen eine Übersetzungsarbeit vornehmen. Dies ist möglich, da an verschiedener Stelle bereits aufgezeigt wurde, dass sich hermeneutische und poststrukturalistische Thesen nicht so stark ausschließen, wie vor allem Derrida in seiner Auseinandersetzung mit Hans-Georg Gadamer insistierte.[31] Folgende Annahmen und Eckpunkte sind für meinen Interpretationsvorgang leitend: Im Zentrum der Interpretation steht, die Argumentationen der untersuchten Denker_innen zu ermitteln und deren politisches und demokratisches Modell zu rekonstruieren. Als Textgrundlage dienen hierzu die von den Autor_innen veröffentlichten Texte, in denen Gedanken zur politischen Theorie und Demokratie geäußert werden.[32] Die Interpretation bleibt möglichst nah an den publizierten Texten und mündet nicht in ein freies Assoziieren. Wie die poststrukturalistische Kritik

31 Derrida und Gadamer führten in Paris 1981 eine Debatte über Hermeneutik (in Forget 1984), die nach Gadamers Tod von Derrida fortgeführt wurde (in Gessmann 2004, vgl. für eine erhellende Zusammenfassung dieser Auseinandersetzung Davis 2010: 26-55). Diese Arbeit schließt sich den Lesarten Emil Angehrns (vgl. Angehrn 2002; Angehrn 2004) und Peter Dews (1987: 11f.) an, die auf die Gemeinsamkeiten zwischen Dekonstruktion und Hermeneutik hinweisen. Für Derrida trennt die Dekonstruktion vor allem von der Hermeneutik, dass sie den „Sinn als letzte Schicht des Textes immer [als] geteilt oder vielfältig“ (Derrida in Rötzer 1987: 71) ansieht.

32 Vgl. hierzu die Literaturliste in Kapitel 7. Laclaus, Mouffes und Butlers Texte werden umfassend eingearbeitet. Aufgrund Derridas enormen Publikationsumfang und seiner Themenbreite konzentriert sich diese Arbeit auf eine Auswahl seines Werkes.

zu Recht anmerkt, haben Texte ein Eigenleben und gehen immer über die Intentionen ihrer Autor_innen hinaus.[33] Es ist daher nicht entscheidend, die „eigentliche und wahre Absicht" oder die sekundären, psychologischen Motive der Autor_innen zu ermitteln. Den methodischen Kern bildet stattdessen die textimmanente Interpretation, die den Sinn und die Wirkungen des Textes aus dem Text heraus zu erklären versucht. Dazu ist jener Mittelweg notwendig, der laut Holger Zapf häufig gewählt wird: „[Es] werden zwar die Intentionen der Autorin berücksichtigt, doch nicht mit dem Ziel einer orthodoxen Interpretation, vielmehr dienen diese Intentionen eher als interpretatorische ‚Leitplanken'." (Zapf 2013: 59) Die Autor_innenintention wird besonders in drei Punkten relevant (vgl. Punkt (1) der Interpretationsarten bei Bühler 2003a: 105): Erstens, wenn eine stimmigere Argumentation erhalten werden soll. Zweites, wenn das Ziel besteht, bestimmte Entscheidungen der Denker_innen nachzuvollziehen. Drittens, wenn ihre Absicht herausgearbeitet wird, die Leser_innen bezüglich bestimmter Normen zu überzeugen und/oder vor Fehlentwicklungen zu warnen. Bei der Fahndung nach den zugrundeliegenden Werten und möglichen Ausschlüssen, der Vervollständigung von Argumentationen oder der Herausarbeitung impliziter Prämissen kann es auch vonnöten sein, Gedanken aus dem Text zu extrahieren, welche die Autor_innen nicht explizit niedergeschrieben haben (vgl. Punkt (4) bei Bühler 2003a: 106f.). Für diesen Zweck werden auch Äußerungen der Autor_innen aus Interviews herangezogen.

Dieses Vorgehen erfordert eine textimmanente Kritik, die untersucht, ob die Texte ihren eigenen Ansprüchen genügen und welche Schwächen oder Probleme sie in Bezug auf ihre eigenen Kriterien aufweisen. Hierzu muss das Prinzip der hermeneutischen Benevolenz zum Einsatz kommen, das heißt, es wird unterstellt, dass die Autor_innen versuchen, rational, stringent und logisch zu argumentieren. Da die behandelten Denker_innen gerade nicht davon ausgehen, dass eine durchgehende bruchlose, logische Argumentation geleistet werden kann, wird dieses Prinzip in jenen Fällen als ein Hilfsmittel verwendet, in denen zwischen konkurrierenden Deutungen gewählt werden muss. Dies ist möglich, weil die behandelten Denker_innen nicht völlig wahl- und regellos argumentieren (vgl. hierzu für Derrida ausführlicher Angehrn 2004: 255; Davis 2010: 32), sondern in Kenntnis der Unvermeidbarkeit von Lücken und Brüchen häufig relativ offen auf diese hinweisen. Das Eingeständnis der eigenen Fehlbarkeit untermauert, dass sie nicht den Anspruch haben, mit ihren Modellen eine überzeitliche Wahrheit zu verkünden.

---

33 Vor allem Derrida macht deutlich, dass die Bedeutung eines Textes nicht originär den Autor_innen als Subjekt entspringt, welche dann nur entschlüsselt werden muss. Die Bedeutungen entstehen durch vielfältige Verweisungen (vgl. hierzu Kapitel 2.1.2), so dass die Autor_innenintention nie ganz dem Geschriebenen entspricht. Texte sind immer polysemisch und untergraben damit ihren eigenen Sinn, weil sie zwangsläufig Widersprüche, Brüche und Paradoxien entwickeln.

Durch poststrukturalistische Ansätze wird deutlich gemacht, dass sowohl Texte als auch die Leser_innen innerhalb bestimmter Diskurse situiert sind. Das Schreiben des Textes als auch sein Interpretieren sind durch den Kontext und die Diskurse geprägt, innerhalb derer sich Autor_in und Lesende befinden. Dies wirft die Frage auf, ob die Intentionen der Autor_innen nur in deren Zeit und Kultur verstanden werden können und ob die aufgeworfenen Fragen und Lösungen für die heutige Zeit Relevanz besitzen (vgl. Weißpflug 2013: 240). Diese Frage stellt sich für diese Arbeit nur am Rande, da der Entstehungszeitraum der untersuchten Schriften zum einen nah genug an der Gegenwart liegt. Es zeigen sich zwar immer wieder zeitspezifische Einlassungen der Autor_innen: Zum Beispiel Laclaus und Mouffes Ausführungen zu den sozialen Bewegungen, die vor allem in den 1980er Jahren ein Phänomen darstellten, Mouffes Diagnosen zur Krise der Demokratie, die durch Ereignisse der 1990er Jahre geprägt sind (Zusammenbruch der Sowjetunion und die anschließenden Kriege, das Erstarken rechter Parteien) sowie Butlers Auseinandersetzung mit dem Feminismus der 1980er und 1990er Jahre und der neokonservativen Politik der USA nach dem 11. September 2001. Dennoch überschneiden sich, abgesehen von Derridas Texten aus den 1960er Jahren, die geschichtlichen Situationen der Texte mit meinen eigenen. Zum anderen ist auch eine Ähnlichkeit in den Kulturen gegeben, die den Kontext prägen. Zwar muss zwischen länderspezifischen Kulturen (Frankreich, USA, Argentinien, Großbritannien, Belgien und Deutschland) unterschieden werden, die so spezielle Erfahrungen hervorbringen wie jene der „hate speech" in den USA, welche Butler thematisiert, oder jene der argentinischen Politik, die Laclau sehr geprägt hat. Auch die Einflüsse der jüdischen Kultur, die Butler und Derrida erfahren haben, sind zu berücksichtigen. Nichtsdestotrotz kann eine große kulturelle Nähe angenommen werden, da sich die Texte in der philosophischen und politischen Geistesgeschichte des Westens verorten lassen.

Die an die hermeneutische Interpretation anschließende Darstellung und Analyse erfordern eine Rekonstruktion im Sinne einer rationalen Rekonstruktion. Diese wird die grundlegenden Prinzipien Similarität, Präzision und Konsistenz der rationalen Rekonstruktion Wolfgang Stegmüllers (vgl. Burth 2010: 37; Dreier 1993: 45-56) beachten, aber nicht deren Formalisierung und strikter Axiomatisierung folgen. Die rationale Rekonstruktion arbeitet insbesondere ältere Theorien auf, indem sie deren Texte mit aktueller wissenschaftlicher Sprache umformuliert und die logische Struktur dieser Texte präzise herausarbeitet (Prinzip der Präzision). Dabei wird darauf geachtet, möglichst nahe an dem ursprünglichen Sinn der Autor_innen unter Berücksichtigung des damaligen historischen Kontextes zu bleiben (Prinzip der Similarität). Ergänzungen oder Änderungen dürfen dann vorgenommen werden, wenn sie dazu beitragen, Widersprüche zu tilgen oder die logische Konsistenz zu erhöhen (Prinzip der Konsistenz).

Anders als bei der hermeneutischen Methode ist für die rationale Rekonstruktion kaum eine Übersetzungsarbeit möglich, da die Unterschiede zu den poststruk-

turalistischen Thesen, insbesondere Derridas, zu groß sind. Die Poststrukturalist_innen stört die Konzentration des Prinzips der Similarität auf den „originären" Sinn der Autor_innen. Das Prinzip der Präzision hat zum Ziel, wissenschaftliche Begriffe möglichst exakt zu definieren und einheitlich zu verwenden. Vor allem Begriffe aus der Alltagssprache sollen eindeutige Definitionen erhalten und gegebenenfalls durch unmissverständlichere Begriffe ersetzt werden. Die Aussagen der Theorien sollen durch das Vermeiden von Schwammigkeiten präziser und ihr Sinn nicht durch mehrdeutige Aussagen verwischt werden. Für Derrida erwecken eindeutige Definitionen jedoch den Anschein, dass Begriffe einen wahren Kern enthalten beziehungsweise dass sie nur die Repräsentation einer unveränderlichen Bedeutung seien. Wie Kapitel 1.4.1 zeigen wird, haben die Poststrukturalist_innen ein grundlegend anderes Verständnis für Sprache und Begriffe, welche sie über Abgrenzungen definieren und die sie als nie eindeutig definierbar und erfassbar ansehen. Für sie ist viel wichtiger, herauszufinden, wie sich bestimmte Bedeutungen im Laufe der Zeit entwickelt haben und sich eine spezifische Bedeutung als dominant erweisen konnte. Festgeschriebene Begriffe aufzubrechen und nach deren Mehrdeutigkeiten, Paradoxien, Ausgeschlossenem und Brüchen zu suchen, ist das proklamierte Ziel. Poststrukturalist_innen wollen Bedeutungen eher vervielfältigen und uneindeutiger belassen, anstatt präzise Definitionen vorzulegen.

Auf das Prinzip der Konsistenz trifft die schon aufgeführte poststrukturalistische Kritik zu, dass die Vorstellung des „im Idealfall widerspruchsfreie[n] und einheitliche[n] Theoriegebäude[s]" (Weißpflug 2013: 241) aufrecht erhalten wird. Das Prinzip der Konsistenz wird von mir insofern verfolgt, dass ich versuche, aufbauend auf den Grundaxiomen der Autor_innen eine logische und nachvollziehbare Argumentationskette vorzulegen, die von einer Erkenntnistheorie über eine politische Theorie bis hin zu einer Demokratietheorie reicht. Hierbei stellen jedoch schon die Ausgangspunkte – die linguistischen Thesen Saussures zu Sprache und Erkenntnismöglichkeiten der Menschen – eine Setzung dar. Derridas Auseinandersetzung mit der Phänomenologie sowie Laclaus und Mouffes Dekonstruktion des Marxismus hätten ebenfalls aus Ausgangspunkte gewählt werden können. Das Prinzip der Konsistenz wird nicht vollständig umgesetzt, da darauf verzichtet werden soll, die Theorien in ein geschlossenes System zu pressen, das keinerlei Lücken oder Brüche aufweist.

Dieses Kapitel schließt mit den Worten Walter Reese-Schäfers, der die Anwendung der Hermeneutik mit demokratischem Handeln gleichsetzt:

„Die Kunst der gemeinsamen, nachvollziehenden und kritisch reflektierenden Lektüre, die man in der hermeneutischen Praxis erlernen kann, ist zugleich ein Kernelement der Lebenskunst von demokratischen Menschen, denn nicht das autoritäre, ingenieursmäßige Umsetzen von vorgefertigten Planungen, sondern das Aufeinanderhörenkönnen, das Diskutierenkönnen und das Überzeugenkönnen sind wesentliche hilfreiche Verhaltensweisen (Montesquieu hätte

von Tugenden gesprochen), die eine demokratische Gemeinschaft ausmachen." (Reese-Schäfer 2011: 211)

Es wird sich im Laufe dieser Arbeit zeigen, dass die behandelten poststrukturalistischen Denker_innen dies unterschreiben können, da auch sie das poststrukturalistische Hinterfragen und die Dekonstruktion als Tätigkeiten einschätzen, die der demokratischen Lebensweise zuträglich sind.

1.4 POSTSTRUKTURALISMUS: EINE ARBEITSDEFINITION

„Über den Poststrukturalismus schreiben heißt, ihn zu erfinden." (Münker/Roesler 2000: IX)

Der Terminus „Poststrukturalismus" ist zwar mittlerweile ein gängiger Begriff in der Politikwissenschaft, aber nach wie vor ein umstrittener. Viele der als poststrukturalistisch eingeordneten Denker_innen lehnen diese Bezeichnung für sich selbst ab.[34] In Frankreich, das als Ursprungsland des Poststrukturalismus beziehungsweise der „French Theory" gilt, ist diese Benennung gar nicht im Umlauf; es wird dort eher von „Strukturalismus" gesprochen (vgl. Angermüller 2007: 10, 42f.). Auflistungen der Poststrukturalist_innen werden dahingehend kritisiert, dass die Unterschiede zwischen den Genannten so gravierend seien, dass sie nicht in eine einheitliche Strömung zusammengefasst werden sollten.[35] Auch die Überschneidungen mit anderen Termini tragen zur Uneindeutigkeit bei, denn die von manchen als poststrukturalistisch bezeichneten Denker_innen werden ebenso in andere Kategorien eingeordnet. Am bekanntesten von den umfassenden, breiten Überbegriffen ist der Postmodernismus,[36] von welchem der Poststrukturalismus oftmals als Unterkategorie begriffen wird. Viele, aber nicht alle postmodernen Denker_innen gelten auch als poststrukturalistische Denker_innen. Ebenfalls als Überkategorien sind die „French Philosophy", „French Theory", „Theory"[37] oder „Kontinentalphilosophie"

34 Vgl. Derrida 2004c: 42, 66; Foucault 2005; Poster 1989: 4; Stäheli 2000: 6. Auch Butler und Mouffe sahen diesen Begriff erst kritisch (Butler 1995a; Mouffe 1992c: 370), ordneten sich später aber genau wie Laclau als Poststrukturalist_innen ein (vgl. Butler 2000b: 11; Butler et al. 2000: 1; Butler in Bublitz 2010: 144).

35 Vgl. Butler 1995a: 33; Butler 1998a: 222; Gehring 1994: 9; Gumbrecht 1988: 95; Hill 2007: 117; Peters 1996: xiv; Reese-Schäfer 1995: 117f.; Rorty 1999: 38; Stäheli 2000: 6; Weedon 1990: 33.

36 Vgl. Beyme 1991: 147-200; Welsch 1993.

37 Vgl. Angermüller et al. 2000; Cusset 2008; Elliott/Attridge 2011; Hirsch/Voigt 2009; James 2012; van Reijen 1992/93.

(Vogt 2003a) zu werten. Diese schließen entweder französische (wie Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Michel Foucault) beziehungsweise kontinentaleuropäische Denker_innen (wie Chantal Mouffe, Slavoj Žižek) ein oder zählen alle durch französische beziehungsweise kontinentaleuropäische Theorien inspirierten Autor_innen dazu (wie Judith Butler, William Connolly, Ernesto Laclau).

Bezüglich engerer Zuschreibungen fallen Poststrukturalist_innen häufig in die Kategorie der „Denker_innen des Politischen", da sie Differenz und Grundlosigkeit in das Zentrum ihrer Theorien stellen und das Politische als Gründungsmodus betonen.[38] Oliver Marchart fasst in einem ähnlichen Sinne Denker_innen mit „postfundamentalistischem" Gedankengut zusammen und konzentriert sich dabei auf jene Theorien, die Essentialismen ablehnen (vgl. Marchart 2010 und Kapitel 1.4.2). Weiterhin ist auch der Terminus des Post-Marxismus populär, da viele Poststrukturalist_innen durch marxistische Einflüsse geprägt sind.[39] Post-marxistische Theorien wurzeln im marxistischen Denken, lehnen aber einige als veraltet empfundene Thesen des Marxismus ab. Aus dem Blickwinkel der Demokratietheorien wird oft von „radikaler Demokratie" gesprochen, sobald die Werke von poststrukturalistisch geprägten Denker_innen behandelt werden.[40] Diese eint ihre Sichtweise auf Demokratie und Politik: Demokratischen Gemeinschaften fehle im Kern eine externe Legitimationsbasis, so dass sie die konstitutive Grundlosigkeit und Unsicherheit durch politische Selbstgründungen überbrücken müssen. Diese radikale Kontingenz der Demokratie ist für radikale Demokrat_innen jedoch nichts Schlechtes, sondern sie begrüßen sie als notwendigen Motor für politische und demokratische Prozesse.

Für das vorliegende Forschungsvorhaben wird ein Arbeitsbegriff für den Poststrukturalismus benötigt: Um von „poststrukturalistischen Demokratietheorien" sprechen zu können, wird zunächst geklärt, was unter Poststrukturalismus zu verstehen ist und welche Denker_innen nach diesen Kriterien als Poststrukturalist_innen zu bezeichnen sind. Dieser Arbeitsbegriff bildet die Grundlage für die angemessene Auswahl der Autor_innen: Der Fragestellung entsprechend wähle ich Denker_innen aus, die zum einen auf poststrukturalistischem Gedankengut aufbauen und die sich zum anderen mit Demokratiekonzeptionen beschäftigen. Meine Entscheidung fällt auf Jacques Derrida, Judith Butler, Ernesto Laclau und Chantal Mouffe. Die ausführliche Begründung dafür findet sich in Kapitel 1.5.

---

38 Vgl. Bedorf/Röttgers 2010; Bröckling/Feustel 2010; Flügel et al. 2004; Hebekus/Völker 2012.

39 Vgl. Breckman 2011; Goldstein 2005; Hintz 2011; McGee 1997; Miklitsch 1995; Tormey/Townshend 2006.

40 Vgl. Angus o.J.: 17; Dahlberg 2012; Flügel et al. 2004; Heil et al. 2011; Heil/Hetzel 2006; Little/Lloyd 2009; Norval 2001; Robbins 2011; Tønder/Thomassen 2005; Trend 1996a; Wingenbach 2011 und Kapitel 1.

Der Poststrukturalismus ist keine intellektuelle Strömung, die zu einer klar abgrenzbaren Zeit oder an einem festen Ort existiert. Er ist eine Erfindung jener Rezeption,[41] die sich in Nordamerika in den 1970er Jahren mit französischen Denker_innen auseinandersetzte, diese trotz ihrer Unterschiede zu einer gemeinsamen Theorierichtung erklärte und „Kernthesen" ausfindig machte. In dieser Rezeption wird die Geburt des Poststrukturalismus in den 1960er Jahren in Frankreich gesehen, in denen sich Denker_innen wie Louis Althusser, Roland Barthes, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Michel Foucault, Félix Guattari, Julia Kristeva und Jacques Lacan kritisch mit dem vorausgegangenen Strukturalismus[42] befassten. Die strukturalistischen Thesen zu Sprache und Gesellschaft werden von diesen ersten Poststrukturalist_innen radikalisiert und neue Schlussfolgerungen gezogen. Basierend darauf stellen sie „Differenz" in den Mittelpunkt von Erkenntnis, sozialer Wirklichkeit, Identität und Gesellschaft. Zu diesem Zeitpunkt ist die Abgrenzung vom Strukturalismus noch nicht eindeutig vollzogen, vor allem, da einige der genannten Poststrukturalist_innen zuerst strukturalistische Thesen vertreten und diese erst nach und nach hinterfragen.

„In den 70er Jahren greifen amerikanische KommentatorInnen diese antiessentialistische Tendenz des Strukturalismus auf und versuchen, die Identitätsmetaphysik der ‚westlichen' Tradition zu dekonstruieren. Erst in dieser transatlantischen Übersetzung schlagen spät-modernistische zu postmodernen Theorien um und führen zu dem franko-amerikanischen Theoriehybrid, das heute als ‚Poststrukturalismus' geläufig ist." (Angermüller 1999: 10, vgl. Cusset 2008; Poster 1989: 6f.; Vogt 2003b: 22)[43]

Durch die rege Rezeption in den USA festigte sich ein bestimmtes Bild über die französischen Denker_innen, die vorher nicht als Gruppe wahrgenommen wurden. In den Diskussionen über diese Denker_innen wurden sie erstmals als Gruppe mit

41 Vgl. Angermüller 1999: 7; Cusset 2008; Lepper 2005; Moebius/Reckwitz 2008a: 13. Für eine ausführliche Diskussion, welche Phasen die Poststrukturalismusdiskussion durchlief, siehe Angermüller 2007: 37f.

42 Auch bei der Strömung des Strukturalismus sollte eher von Strukturalismen gesprochen werden (vgl. Bossinade 2000: 5; Brügger/Vigsø 2008: 7). In dieser Arbeit wird jedoch auf eine genauere Differenzierung verzichtet und der „französische Strukturalismus" zum Strukturalismus verallgemeinert.

43 Angermüller (2001) unterscheidet darüber hinaus zwischen dem angelsächsisch-deutschen Poststrukturalismus und dem französischen „nach-strukturalistischen" Post-Strukturalismus (man beachte den Bindestrich), der mit einer pragmatischen Wende der französischen Linguistik einherging. Diese weitere Differenzierung findet in diese Arbeit keinen Eingang, weil sich keiner der französischen „Post-Strukturalisten" intensiver mit Demokratie beschäftigt.

bestimmten Gemeinsamkeiten beschrieben und damit einer Kategorisierung zugänglich gemacht. Der Terminus Poststrukturalismus wurde vor allem in dieser Auseinandersetzung erfunden.[44] Die US-amerikanische Rezeption und Diskussion des Poststrukturalismus bietet über reine Zusammenfassungen hinaus Anregungen, die poststrukturalistischen Thesen weiter zu denken. Sie hat maßgeblich dazu beigetragen, dass die Strömung des Poststrukturalismus bis heute fortgeführt wird und ihre Inhalte vertieft und erweitert werden.

Wenngleich die reservierte und ablehnende Kritik Westdeutschlands[45] den Poststrukturalismus schon 1984 beim „alten Eisen“ (Baier 1984) vermutete, erhielt dieser gerade in den Folgejahren einen weiteren „Anschub“. In den späten 1980ern wurden Philosoph_innen wie Judith Butler, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Jean-Luc Nancy und Slavoj Žižek durch die französischen Denker_innen (Louis Althusser, Jacques Derrida, Michel Foucault, Julia Kristeva, Jacques Lacan) angeregt. Sie setzten als eine Art „zweite Generation“ die französischen Thesen eigenständig fort und übertrugen sie auf neue Themengebiete. Damit erfuhr der Poststrukturalismus eine Weiterentwicklung, die über die Theorien der französischen Poststrukturalist_innen der „ersten Generation“ hinausging. Durch die amerikanische Poststrukturalismusdebatte und die inspirierenden Texte der „zweiten Generation“ kam auch in Europa ab den 1990ern wieder eine rege Beschäftigung mit den Ideen der französischen Denker_innen in Gang. Mittlerweile wird poststrukturalistisches Gedankengut auf die unterschiedlichsten Probleme und Wissenschaften angewandt: Auf Theorien zu Geschlechtern, politikwissenschaftliche und soziologische Fragen, die Literaturtheorie, die Architektur sowie als eigene Analysemethode (Diskurs- und Dispositivanalyse), um nur einige zu nennen.

Getreu nach Münkers und Roeslers Credo „Über den Poststrukturalismus schreiben heißt, ihn zu erfinden“ wird auch in dieser Arbeit ein Teil dazu beigetragen, den Poststrukturalismus mit zu erfinden. Die grundlegende These hierbei ist, dass es zwar Differenzen zwischen poststrukturalistischen Denker_innen gibt, aber dass nichtsdestotrotz die Theorien der behandelten Denker_innen Gemeinsamkeiten bergen, die es erlauben, sie unter ein übergreifendes Label zu fassen.[46] Im Folgen-

44 Für eine ausführliche Darstellung der US-amerikanischen Rezeption und zum Aufkommen des Begriffs „Poststrukturalismus“ in den 1970ern und 1980ern siehe Young 1996: 67-83.

45 Für eine ausführliche Darstellung der westdeutschen Rezeption siehe Lepper 2005 und Neumeister 2000.

46 Vgl. weitere Zusammenfassungen von Kernthesen in Åkerstrøm Andersen 2003: XVI; Angermüller 2001: 14-17; Beger 1997: 3; Bublitz 2003a: 23; Frank 1984: 102; Goebel/Suárez Müller 2007: 13-23; Lang 1994: 648; May 1997: 2f.; Moebius 2009; Moebius/Reckwitz 2008a: 10, 13; Reckwitz 2008b: 303, 305; Sarup 1993: 2-4; Sayyid/Zac 1998: 250-254; Stäheli 2000; Weedon 1990: 34-60.

den sollen die Kernthesen der poststrukturalistischen Theorien erläutert werden, um sie zu einem Arbeitsbegriff zusammenzufügen: Die Sichtweise, dass jegliche Sinnsysteme als Differenzsysteme aufgebaut sind, die Ablehnung jeglicher Essentialismen, die Betonung der Konstruktion und Kontingenz aller Identitäten und Diskurse, die zeitweise und brüchige Fixierung von Sinn durch Machtprozesse sowie die Ablehnung des autonomen, selbsttransparenten Subjekts.

1.4.1 Bezugnahme auf den *linguistic turn*: Denken in Differenzen

Eine wichtige gemeinsame Basis der poststrukturalistischen Denker_innen ist ihr Rückgriff auf die Linguistik. Insbesondere der Sprachwissenschaftler Ferdinand de Saussure[47] und der auf Saussures Lehrsätzen aufbauende Strukturalismus haben die Thesen der Poststrukturalist_innen maßgeblich geprägt.[48] Saussures Ideen zu den

---

47 Saussure veröffentlichte sein „Hauptwerk", die „Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft", nicht selbst. Vielmehr besteht dieses Werk aus Mitschriften von Saussures Vorlesungen, die seine Kollegen Charles Bally und Albert Sechehaye posthum herausgaben. Ob dieses Werk daher in allen Punkten die Auffassung Saussures wieder gibt oder nicht doch eher von Bally und Sechehaye entscheidend verändert wurde, ist nicht zu klären. Im Folgenden wird dennoch stets von Saussure gesprochen, wenn es um die Thesen der „Grundfragen" geht. Für diese Arbeit ist nicht der eindeutige Urheber der „Grundfragen" entscheidend, sondern dass deren Thesen eine breite Rezeption fanden und weitreichende Einflüsse auf den Poststrukturalismus hatten.

48 Mark Currie (2004: 7) weist darauf hin, dass im Großteil der Sekundärliteratur stets Saussure als Ahnvater genannt wird, obwohl viele Poststrukturalist_innen in ihren ersten Werken keinen Bezug auf ihn nehmen, sondern sich mit anderen Strömungen auseinandersetzen, zum Beispiel der Phänomenologie. So ist „[n]eben der späteren Abgrenzung vom Strukturalismus [...] die kritische Abkehr von phänomenologischen Thesen und Methoden ein weiteres gemeinsames Merkmal aller poststrukturalistischer Autoren" (Münker/Roesler 2000: XI). Laclau und Mouffe etwa bauen auf drei philosophischen Strömungen auf, die für sie alle eine ähnliche Schlagrichtung haben: Der analytischen Philosophie, der Phänomenologie sowie dem Poststrukturalismus (vgl. Laclau/Mouffe 2000: 26). Für den hier vorliegenden Arbeitsbegriff „Poststrukturalismus" und auch später bei Derrida, Laclau und Mouffe wird dennoch die Vereinfachung gewählt, die grundlegenden Thesen durch die Erkenntnisse Saussures herzuleiten, da die Auseinandersetzung mit Saussure exemplarisch sehr gut das neue Denken des *linguistic turn* aufzeigen kann und damit eine größere Vergleichbarkeit entsteht. Analog hätte eine solche Herleitung auch auf der Phänomenologie oder dem Marxismus aufbauen können.

Eigenschaften der Sprache bilden eine entscheidende Grundlage für die poststrukturalistische Sichtweise auf Erkenntnis, Identität, Macht, Politik und Subjekte. Sie stellen den Ausgangspunkt für die politischen (und in Folge auch die ethischen und demokratischen) Überlegungen von Derrida, Butler, Laclau und Mouffe dar.

Saussure brachte wichtige Neuerungen in die Linguistik ein. Zuvor wurde die Sprache mit ihren Lautbildern als bloße Repräsentantin der Realität gesehen. In dieser Sichtweise kommt den Phänomenen der realen Welt (den sogenannten „Referenten“) eine eigene, von der Sprache unabhängige Existenz zu. Dieses Repräsentationsmodell geht davon aus, dass zuerst ein Objekt vorliegt, zum Beispiel ein Exemplar der Hunderasse Pudel. Dieses wird von Menschen mit ihren Sinnen beobachtet und schließlich mit einem Wort benannt. Das, was wir unter „Pudel“ verstehen, ist laut diesem Modell entscheidend davon geprägt, wie es außerhalb der Sprache existiert – auch, wenn mitunter diese außersprachliche Wahrheit missinterpretiert oder falsch gedeutet wird. (So könnte fälschlicherweise ein Dackel ebenfalls als Pudel eingeordnet werden.) Doch ist es prinzipiell möglich, das „wahre Wesen“ der Dinge zu erfassen und durch kluge Beobachtung nach und nach des „Pudels Kern“ zu entdecken. Die Sprache übernimmt lediglich die Funktion, den Phänomenen Namen zuzuweisen und sie zu bezeichnen damit auch in Abwesenheit der Phänomene über diese nachgedacht und gesprochen werden kann. Sprache ist in dieser Sichtweise ein Hilfsmittel, das die Erkenntnismöglichkeiten der Menschen nicht beeinflusst.

Saussure hingegen entwirft ein Modell von Sprache, das sich vom Repräsentationsmodell deutlich distanziert. Er unterscheidet zunächst zwischen der von Individuen im Alltag gesprochenen Sprache (der „parole“) und der dem Sprechen zugrunde liegenden Struktur der Sprache (der „langue“). Sein sprachwissenschaftliches Interesse gilt hauptsächlich der „langue“ und deren speziellen Eigenschaften. Die Grundlage der *langue* bildet für Saussure das, was er „Zeichen“ nennt. Er meint damit nicht Buchstaben oder Symbole, sondern Zeichen bestehen für ihn aus zwei miteinander verbundenen Komponenten (vgl. Saussure 2001: 77). Zum einen bezieht sich jedes Zeichen auf eine *Vorstellung* von einem Phänomen, welches ein Gegenstand, eine Tätigkeit oder eine andere Artikulation eines Gedankens sein kann. Dieses gedankliche Bild nennt Saussure das „Bezeichnete“ oder das „Signifikat“. In dem obigen Beispiel ist dies die gedankliche Vorstellung eines Pudels. Zum anderen wird das Zeichen durch ein *Lautbild* ergänzt, welches das Signifikat durch einen Laut benennt. Diese zweite Komponente des sprachlichen Zeichens betitelt Saussure als „Signifikant“ beziehungsweise als „Bezeichnendes“. Der Signifikant des Begriffs Pudel ist im Deutschen das formulierte Wort „Pudel“. Für Saussure machen beide Komponenten das Zeichen gleichwertig aus und es kann keine Komponente fehlen, ohne dass das Zeichen seine Zeichenhaftigkeit verliert (vgl. ebd.: 134).

Es ist bereits eine Abweichung von der damaligen Sprachwissenschaft, dass Saussure zum Zeichen auch das Signifikat hinzuzählt und nicht nur das Lautbild allein als Zeichen ansieht. Weiterhin stellt er eine Eigenschaft der Sprache stärker ins Zentrum, als das bislang üblich war: Beide Komponenten des sprachlichen Zeichens sind für Saussure voneinander unabhängig; das heißt die Bezeichnung wird in keiner Weise durch das „besondere, außersprachliche“ Wesen des Bezeichneten beeinflusst. Welcher Laut für eine Vorstellung benutzt wird, hat nichts mit dem realen Phänomen dieser Vorstellung zu tun. Lautbilder sind ursprünglich zufällig entstanden und könnten prinzipiell auch ganz andere sein. Dies zeigt sich in den vielfältigen Worten für ein und denselben Gegenstand in unterschiedlichen Sprachen sehr deutlich. So werden in anderen Sprachen Pudel als poodle, caniche oder barboncino gerufen. Für Saussure gilt der Grundsatz, dass die Beziehung zwischen Signifikat und Signifikant arbiträr und nur innerhalb des Systems Sprache selbst festgelegt ist (vgl. ebd.: 79f.).

Diese Arbitrarität bedeutet jedoch nicht, dass das Signifikat oder der Signifikant eines Zeichens jederzeit beliebig verändert werden können (vgl. ebd.: 83). Dagegen steht ein weiterer Grundsatz Saussures, nämlich dass Sprache ein *System von Zeichen* ist (vgl. ebd.: 86). In diesem System sind die sprachlichen Zeichen fest eingebunden, weshalb sich Worte und Wortbedeutungen nur sehr langsam wandeln. Saussure prägte den Ausspruch „Sprache ist eine Form und nicht eine Substanz“ (ebd.: 146). Die Sprache ist für Saussure ein festes Netz aus Relationen, mittels derer sich die Zeichen gegenseitig definieren und dadurch ihre Bedeutung fixieren. Zeichen erhalten ihre Bedeutung, weil sie sich sprachintern voneinander unterscheiden (vgl. ebd.: 143). Das Wort „Pudel“ beispielsweise wird erkannt, weil es sich zum einen lautlich von „Paddel“ oder „Puder“ abgrenzt und zum anderen kann seine Bedeutung nur erfasst werden, wenn man den Pudel inhaltlich von Dackeln, Schäferhunden, Buchfinken oder Tischen trennt. Bei Saussure haben Zeichen keinen außersprachlichen Wesenskern, sondern ihre Bedeutung kann nur in *Differenz* zu anderen Zeichen ermittelt werden. Die Bedeutung eines Zeichens findet sich demnach in dem Netz an Relationen und Verweisen (der Form) zwischen den Zeichen und nicht in seinem Signifikat (der Substanz).

Vor allem in diesem Punkt weicht Saussure von dem Repräsentationsmodell ab. Bei ihm ist Sprache nicht das Abbild der Realität, welche von der Sprache unbeeinflusst ist, sondern umgekehrt wird die Wirklichkeit durch die Sprache vermittelt. Die Wahrnehmung der Realität ist demnach von der Sprache abhängig.

> „Psychologisch betrachtet ist unser Denken, wenn wir von seinem Ausdruck durch die Worte absehen, nur eine gestaltlose Masse. Philosophen und Sprachforscher waren immer darüber einig, daß ohne Hilfe der Zeichen wir außerstande wären, zwei Vorstellungen dauernd und klar auseinander zu halten. Das Denken, für sich allein genommen, ist wie eine Nebelwolke,

in der nichts notwendigerweise begrenzt ist. Es gibt keine von vornherein feststehenden Vorstellungen, und nichts ist bestimmt, ehe die Sprache in Erscheinung tritt.“ (ebd.: 133)

Keine Bedeutung, die das menschliche Denken und die Sicht auf die Welt ausmacht, bezieht sich auf naturwüchsige Begebenheiten, sondern Menschen können Sinn nur herstellen, indem sie zwischen den Phänomenen der realen Welt Unterschiede etablieren und diese benennen. So ist es in unserer Gesellschaft normal und verbreitet, verschiedene Namen von Hunderassen zu kennen und die jeweilige Rasse auch als bedeutsam anzusehen, beispielsweise weil ihnen verschiedene Eigenschaften zugeordnet werden oder weil für manche die Rasse des Hundes sogar Aussagen über die Besitzer_innen zulässt. Bedeutung wird durch die Einteilung in verschiedene Rassen gestiftet. Anders ist dies bei weniger beachteten Tieren: Welche Hühnerrasse das morgendliche Frühstücksei legt, interessiert in den meisten Fällen nur die Hühnerbauern und -bäuerinnen. Bei der Betrachtung und Benennung von freilebenden Hühnern spielt üblicherweise die spezielle Rasse kaum eine Rolle, so dass die Betrachter_innen oftmals blind für weitere Bedeutungsebenen sind: In ihrem Blickwinkel sind dies alles einfach nur Hühner.

Diese neuartige Sichtweise auf Sprache inspirierte in der Folge nicht nur Linguist_innen, sondern brachte in den 1960er Jahren die Strömung des „Strukturalismus“ hervor. Denker wie Roland Barthes, Michel Foucault, Jacques Lacan und Claude Lévi-Strauss übertrugen die Thesen Saussures von der Sprache auf andere Gebiete. In diesem sogenannten „linguistic turn“ gelten die Strukturen der Sprache und ihre Auswirkungen auf menschliches Denken als prägend für alle gesellschaftlichen und kulturellen Belange, denn Sprache wird als der Ort gesehen, in dem „soziale Wirklichkeit organisiert wird“ (Weedon 1990: 35). In der strukturalistischen Sichtweise wird nicht nur die Sprache als System von Differenzen wahrgenommen, sondern etwa auch Mythen und Verwandtschaftsbeziehungen (Lévi-Strauss), das Unbewusste (Lacan), Werbung und Mode (Barthes) sowie Begriffskategorien beziehungsweise „Episteme“ wie Wahnsinn/Vernunft (Foucault). „Der sozial- und kulturwissenschaftliche Strukturalismus betrachtet demnach alle kulturellen und sozialen Phänomene in der Weise wie Saussure die Verbindung von Signifikat und Signifikant: Als einen Tatbestand, dessen Sinn sich erst aus seiner differentiellen Beziehung zu anderen Phänomenen in einem kulturellen System ergibt.“ (Moebius/Reckwitz 2008a: 12, vgl. Angermüller 1999: 9)

Der Strukturalismus glaubte in diesem Ansatz eine Art „Weltformel“ für das Soziale gefunden zu haben: Statt die Wahrheit in der „Substanz“ der Dinge zu suchen, geht der Strukturalismus dazu über, sie aus der „Form“ herauszufiltern. Es müssen nur die dem System enthaltenen Strukturen gefunden werden, um das System entschlüsseln zu können. Durch die passende Analyse der Strukturen können jene Gesetze gefunden werden, welche die menschlichen Gesellschaften bestimmen. Als Erkenntnistheorie liegt dem Strukturalismus der Glaube nach überzeitli-

chen Regeln zugrunde, die ein geschlossenes, ahistorisches System ordnen. Diese Sichtweise erwies sich jedoch bald als problematisch. Sie inspirierte weiterführende poststrukturalistische Schlussfolgerungen aus den Thesen Saussures, die zum einen aus den Reihen der Strukturalist_innen selbst (Althusser, Barthes, Foucault, Kristeva und Lacan), zum anderen aber auch von außen kamen (Derrida, Deleuze und Guattari).

1.4.2 Kritik an Essentialismen

Wie die Strukturalist_innen ziehen auch die Poststrukturalist_innen eine Analogie von der Sprache zur Gesellschaft und übertragen Saussures Differenzdenken auf alle Sinnsysteme der Gesellschaft. Allerdings ziehen Poststrukturalist_innen in einigen Bereichen ganz andere Schlüsse. Insbesondere kritisieren sie den Gedanken, dass die Wahrheit der Dinge in den Strukturen zu finden ist, und unterziehen den Begriff der Wahrheit einer gründlichen Kritik. Wenn Sprache als Differenzsystem aufgebaut ist und Sinn nur durch Abgrenzung statt durch außersprachliche Bezüge entsteht, so ist die erste Schlussfolgerung der Poststrukturalist_innen, dass es keine „essentialistischen" Konzepte gibt, an denen sich Sinn festmachen ließe. Unter Essentialismen wird jegliches Gedankengut verstanden, das von überzeitlichen und naturgegebenen Wahrheiten ausgeht, welche bei der Beobachtung der wirklichen Welt nur entdeckt werden müssen. Zeichen vermögen in der essentialistischen Sichtweise den reinen und authentischen Wesenskern der Dinge zu repräsentieren. Für Poststrukturalist_innen jedoch ergibt sich jede Bedeutung immer nur in Kenntnis dessen, was sie *nicht* ist, wovon sie sich unterscheidet und auf welche Ähnlichkeiten oder Differenzen sie verweist.

Wird Saussures Ablehnung von privilegierten, intrinsischen Begriffen auf alle gesellschaftlichen Sinnsysteme übertragen, so hat dies entscheidende Konsequenzen für die menschliche Erkenntnisfähigkeit: Es ist nicht möglich, in der vorsprachlichen Wirklichkeit eine „Essenz" zu finden. Das System Sprache kann dies nicht leisten, da es als Differenzsystem strukturiert ist. Die reale Welt wird auch in den Gedanken stets durch die Sprache zum Ausdruck gebracht,[49] somit können die Menschen abseits der Bedeutungen, die die Sprache bereit hält, keine vorsprachliche „Wahrheit" begreifen. Menschen erschließen sich die Welt nur innerhalb der

---

49 Damit ist nicht gemeint, dass alle Gedanken sofort in Worten formuliert werden. Aber sie werden früher oder später in Worte übersetzt, wenn sie anderen mitgeteilt werden müssen oder wenn man sie selbst verarbeiten und ordnen möchte. Auch die Einordnung von Wahrnehmungen, die nicht in Worte zu fassen sind, geschieht mithilfe der Sprache und ihren vorgegebenen Kategorien und Bedeutungsebenen. Ein Ausbrechen aus diesen Vorgaben ist für Poststrukturalist_innen nicht möglich.

Bedeutungsebenen, die in der Sprache bereits angelegt sind. Wie die Realität und Materialität wahrgenommen werden, wird erst durch die Sprache erzeugt und nicht unabhängig davon entdeckt. Jegliche Phänomene werden nur durch einen Kontext zugänglich, in den sie eingeordnet werden müssen.[50]

Eines der eindrücklichsten Beispiele für die Sichtweise von Poststrukturalist_innen auf scheinbar „natürliche Wahrheiten" ist die Aufteilung der menschlichen Körper in das männliche und weibliche Geschlecht. Eindrücklich deshalb, weil die Geschlechterdichotomie als Beschreibung einer schlichten Wahrheit erscheint: Es gibt Männer und es gibt Frauen, und beide Geschlechter werden nach „unbestechlichen" wissenschaftlichen Kriterien von einander abgegrenzt (zum Beispiel durch die Geschlechtsorgane, den Hormonhaushalt oder die DNA). Zwar würden die meisten Poststrukturalist_innen bejahen, dass durchaus körperliche Merkmale für die jeweiligen Geschlechter existieren. Doch ist für sie nicht selbsterklärend, dass diese Merkmale zwangsläufig die jetzigen Vorstellungen von Geschlecht sowie die Einteilung in genau zwei Geschlechter nach sich ziehen.[51] Es wären auch viele andere Möglichkeiten denkbar: Zum Beispiel, dass eine Kultur diese spezifischen Unterschiede als nicht so relevant einstuft, so dass sie gar kein Geschlecht kennt (wie dies ja auch bei anderen körperlichen Merkmalen wie Augenfarbe, Gewicht oder Größe der Fall ist, die auch keine nennenswerte Einteilung der Menschen nach sich ziehen); dass sie keine so deutliche Abgrenzung verlangt, sondern vielmehr einen Übergangsbereich zwischen beiden Geschlechtern zugesteht;[52] dass

---

50 Beim Beispiel des Pudels ist ein Kontext, dass Hunde in verschiedene Rassen eingeteilt werden, die spezifischere Bezeichnungen ermöglichen und den Begriff „Pudel" erst sinnvoll machen. Die Differenzierung des Überbegriffs der Hunde eröffnet damit weitere Bedeutungsebenen für die Wahrnehmung des Phänomens „Hund". Ein anderer Kontext umfasst die vielfältigen Assoziationen, die mit Hunden allgemein und Pudeln im Besonderen verbunden werden. Nur im Kontext dieser Assoziationen ist eine politische Aussage verständlich, die den früheren britischen Premierminister Tony Blair als „Bushs Pudel" schmäht (vgl. hierzu exemplarisch Sontheimer 2002). Ausgangspunkt für diese Beleidigung sind Blairs Unterstützung der USA im Afghanistankrieg und im zweiten Golfkrieg sowie seine Beziehung zu dem früheren amerikanischen Präsidenten George W. Bush. Nur in einem Diskurs, in dem Hunde als treue, anhängliche, unterwürfige Befehlsempfänger und Pudel als niedliche, kleine, herausgeputzte Schoßtiere gelten, kann diese Beleidigung ein so wirkmächtiges Bild erzielen, dass sie sich in den meisten Beschreibungen der Amtszeit Blairs wiederfindet (vgl. die Meldungen „Rücktritt von Tony Blair: Bye Bye Pudel" (AFP/AP/dpa/han 2007) und „Wertschätzung durch Bush – ‚Blair ist größer als ein Pudel'" (Süddeutsche Zeitung 2010)).

51 Insbesondere Judith Butler setzt sich mit diesen Fragen auseinander, vgl. Kapitel 2.2.

52 Hippokratisch-galenische Theorien gehen von einem „kontinuierlichen Übergang zwischen männlichem und weiblichen Geschlecht aus" (Klöppel 2010: 143).

sie geschlechtlich nicht eindeutig bestimmbaren Menschen ein drittes Geschlecht anerkennt[53] oder dass sie, wie die Kultur der Amarete in den Anden,[54] weitere Merkmale für die Geschlechtseinteilung heranzieht. Für Poststrukturalist_innen erweist sich die heutige Geschlechterdichotomie als gesellschaftliche Konstruktion, nicht als essentialistischer Fakt.

Poststrukturalist_innen problematisieren daher den Begriff der Wahrheit und ordnen Wahrheitsansprüche als eine politische Strategie ein, welche eine bestimmte Bedeutung legitimieren und langlebiger machen will. „Wahrheiten" sind die kontingenten und sozial konstruierten Produkte einer langsamen historischen Entwicklung. Dies bedeutet für die Wissenschaft, dass sie keine universellen, wahren Grundsätze finden, sondern nur für einen begrenzten Zeitraum „Wahrheitsregime"[55] konstruieren kann.[56] Poststrukturalistische Theorien haben gemeinsam, dass sie jegliche „große Erzählungen",[57] universelle Theorien und „naturgegebene" Wahrheiten nicht akzeptieren. Für die Poststrukturalist_innen muss sowohl die Wissenschaft als auch die Gesellschaft aushalten, dass das Soziale nicht auf Essentialismen zurückgeführt werden kann und grundlos ist.

---

53 In Indien gelten beispielsweise die Hijras als drittes Geschlecht, vgl. Nanda 1990.

54 Die Amarete kennen zehn soziale Geschlechter, die vom körperlichen Geschlecht sowie vom Geschlecht des Ackers und/oder des Amtes abhängen, vgl. Rösing 2001.

55 Der Begriff des Wahrheitsregimes wurde durch Foucault geprägt und wird auch von Butler verwendet (vgl. Butler 2003: 31). Foucault versteht darunter, dass gesellschaftliche Normen wie ein Regime wirken können, sobald sie und ihre Begründungen als Wahrheit gelten. Bestimmte Handlungen und Denkweisen setzen sich deswegen wie in einem Zwangsregime durch, weil ihre „Wahrheit" als so unanfechtbar gilt, so dass Alternativen kaum in Betracht gezogen, geschweige denn ernsthaft gedacht werden.

56 Die Poststrukturalist_innen grenzen sich damit von einem Wissenschaftsmodell ab, das glaubt in der Natur überzeitliche Wahrheiten finden zu können. Wie Terry Eagleton (1997a: 130) und Seyla Benhabib (1995a: 248f.) richtig anmerken, ist dieses Bild von Wissenschaft seinerseits eine Konstruktion durch die Poststrukturalist_innen: Die meisten heutigen Wissenschaftstheoretiker_innen haben sich von der Suche nach absoluten Wahrheiten verabschiedet und begreifen Wissenschaft eher als Problemlösung und als Versuch vorläufige Modelle und Annäherungen an die Wahrheit zu finden.

57 Jean-François Lyotard versteht unter großen Erzählungen Theorien oder Ideologien, die den Anspruch vertreten, die Welt umfassend zu erklären (vgl. Lyotard 1999: 13). Er stuft sie als „groß" ein, da solche Theorien wie der Marxismus, der Kapitalismus, die monotheistischen Religionen oder auch das moderne Rationalitätsdenken eine große Reichweite und gesellschaftliche Wirkung erreichen. Gleichzeitig enttarnt er sie als „Erzählungen", da seine postmoderne Theorie den Wahrheitsanspruch und die Legitimationen dieser Theorien ablehnt.

Bei dieser Essentialismuskritik steht vor allem der Identitätsbegriff im Zentrum des poststrukturalistischen Interesses. Genauso wie Zeichen in der Linguistik erlangen (Gruppen-)Identitäten ihre Bedeutung in der Gesellschaft durch die Abgrenzung zu anderen Identitäten. Die Substanz jeglicher Identitäten wird in der poststrukturalistischen Analyse zum Bröckeln gebracht. Gruppenidentitäten sowie universale Ansprüche werden von ihnen hinterfragt und als kontingente, historische Konstruktionen gebrandmarkt. Keine Gruppe kann sich darauf berufen, dass sie Eigenschaften hat, die ihr von Natur aus gegeben sind (zum Beispiel ein fürsorglicher Charakter, der Frauen zukommt, oder eine größere Intelligenz der „weißen Rasse“), sondern diese Zuschreibungen sind eine sozial kontingente Entwicklung. Besonders attraktiv haben sich die poststrukturalistischen Thesen für Forschungsfelder erwiesen, die marginalisierte oder als minderwertig eingestufte Gruppen und Identitäten zu ihrem Thema machen.

„Diese Politisierung des Poststrukturalismus steht in den 80er Jahren ganz im Zeichen von postkolonialistischen, feministischen und *queer* TheoretikerInnen, für die Dekonstruktion binärer Oppositionen als eine Art fundamentaler Ideologieanalyse relevant wird. Dekonstruktion stellt die Mittel, mit denen die patriarchalische und ethnozentrische Tendenz westlicher Denktraditionen aufgedeckt und ‚brüchig‘ gemacht werden soll.“ (Angermüller 1999: 14, vgl. Cusset 2008: 131ff.)

Problematisch an der Ablehnung jeglicher Essentialismen ist für die poststrukturalistischen Theorien, dass sie sich selbst in ihrer politischen Aussagekraft beschneiden. Solange in unserer Gesellschaft nach wie vor *sichere* Wahrheiten verlangt werden um die eigenen politischen Ansprüche zu untermauern, stehen Poststrukturalist_innen als Relativist_innen wenn nicht gar Nihilist_innen da. „Bescheidet sich das philosophische Denken auf den […] Versuch kritischer Analyse, droht ihm die politische Wirkungslosigkeit. Versucht sie hingegen, in die politische Öffentlichkeit einzugreifen, dann geht sie das Risiko ein, Wahrheit zu operationalisieren, das heißt Wahrheit im Sinne Foucaults als Machtstruktur zu (re)operationalisieren.“ (Wennerscheid 2005: 191) Es ist diese Problematik, die die poststrukturalistischen Theorien so apolitisch wirken lässt. Welche Auswege Derrida, Laclau, Mouffe und Butler finden, wird in den Kapiteln 2.1.9, 2.2.8 und 2.3.7 diskutiert.

1.4.3 Das Scheitern von Sinnprozessen

Das Fehlen einer außerdiskursiven Essenz führt notwendigerweise zu einer Umdeutung von Saussures Zeichenbegriff. Zeichen implizieren stets den Akt der Repräsentation, als ginge dem Zeichen etwas Außersprachliches voraus, welches das Zeichen bloß symbolisiert. Die Trennung in Signifikat und Signifikant trägt das

Repräsentationsmodell nach wie vor in sich: Das Signifikat kann als gedankliche Vorstellung existieren, ohne dass es explizit durch einen Signifikanten benannt wird. In einem Differenzsystem hingegen muss die klare Grenzlinie zwischen Signifikat und Signifikant bröckeln. Kein Signifikant verweist auf sein Signifikat, sondern vielmehr auf andere Signifikanten, zu denen das Zeichen differiert. „Das Signifikat eines Signifikanten kann letztlich nichts anderes als ein anderer Signifikant sein, was zu einer unendlichen Verweisung des einen Signifikanten auf den nächsten führt.“ (Stäheli 1995: 365f.)[58] Die Bedeutung eines Zeichens ist also nicht in diesem selbst zu finden, sondern sie bewegt sich entlang einer ganzen Kette von Verweisungszusammenhängen zu anderen Zeichen.

Bei Saussure kommt das Spiel der Verweisungen zu einem Stillstand, da alle Zeichen in einen festen Rahmen eingebunden sind. Gemäß seiner Sichtweise ist Bedeutungswandel nur sehr langsam möglich und dieser kann auch nicht vorsätzlich und zielgerichtet durch die Gesellschaft oder Individuen hervorgebracht werden.[59] Der Strukturalismus interpretiert dies so, dass Sprache über eine geschlossene Struktur und Stabilität verfügt. Obwohl im strukturalistischen Denken die einzelnen Zeichen kontingent sind, sind sie durch ihre Eingebundenheit in das System festgelegt und fixiert.

> „Der Strukturalismus setzt die *Totalität* und *Geschlossenheit* der Sprache voraus und ficht sie zugleich an. Obwohl Saussure das Verhältnis zwischen Signifikant und Signifikat als arbiträr begreift, platziert er dieses arbiträre Verhältnis in ein notwendigerweise vollständiges, geschlossenes System. Alle sprachlichen Termini setzen eine linguistische Totalität der Strukturen voraus, deren Ganzheit unterstellt und implizit erfordert ist, damit jeder Term eine Bedeutung tragen kann. [Herv.i.O.]“ (Butler 1991: 70)

Mit diesen Annahmen des Strukturalismus brechen die Poststrukturalist_innen (vgl. Eagleton 1997b: 89). Für sie trifft genau das Gegenteil zu: Ein Zeichen kann nie eine permanent festgelegte Bedeutung haben, weil der Bezugspunkt fehlt, wenn das Zeichen nicht auf eine außersprachliche Essenz oder auf stabile Strukturen zurückgreifen kann. Ohne eine sichere Verbindung mit einer bestimmten Bedeutung sind das Zeichen und seine Beziehungen zu anderen Zeichen stets angreifbar. Der Sinn von Zeichen ist deswegen nie eindeutig und die Möglichkeit zu Sinnbrüchen und Bedeutungswandel bereits in der Sprache angelegt.

Allerdings gibt es vorläufigen Sinn: In dem Geflecht der Zeichen sind relativ langlebige Verweisungszusammenhänge ausgeprägt. Dadurch wird Bedeutung überhaupt möglich, denn um Bedeutung durch Abgrenzung und Verweisung herstellen zu können, müssen einige der Verweisungen zeitweise stabil sein. Daneben

---

58 Vgl. Howarth 2000: 28f.; Sarasin 2001: 64f.; Steveker 2005: 105.

59 Vgl. Bossinade 2000: 27; Eagleton 1997b: 91; Saussure 2001: 83-93.

existieren marginalisierte alternative Verweisungen, die vielleicht in der Vergangenheit dominant waren oder in der Zukunft die heutigen Verweisungszusammenhänge ablösen. Beispielsweise versucht sich Jacques Rancière an einer Wiederbelebung der alten, vergessenen Bedeutung von „Polizei“, welche in der heutigen Politikwissenschaft keine Rolle mehr spielt. In dieser findet er Anregungen für ein Verständnis von Politik, das ihm für die Zukunft vielversprechend erscheint und das seiner Meinung nach den heutigen dominanten Politikbegriff ablösen solle.[60] Solche Verweise deuten auf frühere Sinnbrüche und Instabilitäten im Differenzsystem hin. Für Poststrukturalist_innen ist Sinn also nicht fest gegeben und vorgeschrieben, sondern immer nur zeitweise fixiert. Die Konstruktion von neuer Bedeutung und die Schaffung neuer Erkenntnis sind möglich.

Das Ziel vieler Poststrukturalist_innen ist es, Wahrheitsregime zu kritisieren. Deren scheinbar geschlossene Theoriegebäude dienen zu einer Naturalisierung der eigenen Thesen und der Immunisierung gegen Kritik. Poststrukturalistische Analysen versuchen insbesondere die Lücken, Transformationen und das Verdrängte in gängigen Theorien zu finden, um deutlich zu machen, dass jegliche Theorien von Rissen durchzogen sind und sich nie selbst universalisieren können. Das Scheitern von Sinnprozessen ist demnach ein Merkmal der poststrukturalistischen Theorien.[61] Sie greifen damit vor allem das westliche Rationalitätsdenken an, das glaubt durch wissenschaftliche Vernunft zur Wahrheit zu gelangen. Für Poststrukturalist_innen ist Rationalität nur eine sehr wirkungsmächtige Legitimation in der heutigen Zeit, um das eigene Denken als zutreffender zu erklären.

1.4.4 Zur Wirkmacht von Diskursen

Im Zuge der Essentialismuskritik rückt der Begriff des „Diskurses“ in das Zentrum vieler poststrukturalistischer Theorien,[62] da er dem Anspruch gerecht wird, ohne

---

60 Vgl. Celikates 2004. Die alte, bis ins 19 Jahrhundert gebräuchliche Bedeutung von Polizei umfasst die „Ordnung der Gesellschaft sowie diejenigen Maßnahmen und Gesetze, die von staatlicher Seite zu ihrer Herstellung und/oder Stabilisierung für nötig erachtet wurden“ (Celikates 2004). Für Rancière gleicht der heutige Politikbegriff dem alten Polizeibegriff: Er kritisiert, dass die Politik der heutigen Demokratien nurmehr Verwaltungsakte darstelle, welche sich in den Vorgaben der von der Politik enthobenen Konsense bewegen. Rancière strebt an, einen Politikbegriff wiederherzustellen, der den Dissens ins Zentrum stellt: Den Kampf und den Streit um die Grundlagen von Gemeinschaften und Gesellschaft, vor allem um die Verteilung von Macht und Gütern.

61 Vgl. Bossinade 2000: IV; Moebius/Reckwitz 2008a: 14; Paulus 2001: 3f.; Reckwitz 2008b: 303; Stäheli 2000: 5.

62 Zur Begriffsgeschichte des Diskurses siehe Keller 2004: 14f.

Essentialismen auszukommen. Er zeigt auf, wie sich das Wissen der Gesellschaft durch historische und kontingente Begebenheiten entwickelt hat und dass Sinn durch Sprache hergestellt wird. Da die Menschen die Welt nur durch die Kontexte bereits bestehender Begrifflichkeiten erfassen, sind sie durch überlieferte gesellschaftliche Kategorien und Denkmuster geprägt. „Diskurs“ ist der Name für diese Denkmuster: Diskurse stellen die Bedeutungssysteme, Ordnungsraster und Erklärungsversuche dar, mit denen die Phänomene der Welt mit Sinn versehen werden.

Dabei beschreiben Diskurse die Wirklichkeit nicht nur, sondern sie sind „Praktiken […], die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen.“ (Foucault 1997: 74) Diskurse stellen kein Abbild der naturgegebenen Wirklichkeit dar, sondern ihr spezifischer Blickwinkel erschafft die Welt erst so, wie die Menschen sie wahrnehmen. So werden zum einen materielle Phänomene mit Bedeutung gefüllt, wie sich anhand von männlichen und weiblichen Körpern zeigt (vgl. Kapitel 1.4.2). Die Verfestigung eines bestimmten diskursiven Blickwinkels kann so weit gehen, dass sich Diskurse materiell ausprägen und in die Umwelt oder die Körper einschreiben. Dieses Phänomen beruht darauf, dass innerhalb der Diskurse ein Bild von Normalität entsteht, das festlegt, was als natürlich und selbstverständlich gilt. Diese Normalität wird von den einzelnen Menschen angestrebt, was heißt, dass selbst Körper geformt werden, bis der als normal erachtete Zustand erreicht ist: Flüsse werden künstlich renaturalisiert um der menschlichen Vorstellung von Natürlichkeit zu entsprechen, Zähne werden mit Spangen zum idealen Gebiss verschoben, die Vorstellung des eigenen geringeren Status wirkt sich in Körperhaltungen aus und beim Sport trainieren Männer und Frauen ihre Muskeln geschlechtskonform möglichst sichtbar beziehungsweise eher unauffällig.

Diskurse umfassen für die meisten Poststrukturalist_innen nicht nur sprachliche Aussagen. Auch nicht-sprachliche Kommunikation wie Architektur, Mode, Technik und Körpersprache trägt dazu bei, Sinn herzustellen und weiter zu vermitteln. Diskurse gehen weit über individuelles Sprechen hinaus. Es existieren viele verschiedene Diskurse, die unterschiedliche Zugänge zum Verstehen der Realität bieten. Jeder Mensch bewegt sich in einer Schnittmenge mehrerer Diskurse, die ihm differierende Blickwinkel auf die Realität ermöglichen. Oftmals sind allerdings bestimmte Diskurse dominant. Der Dichter Novalis beispielsweise war gleichzeitig vom Diskurs der Aufklärung sowie dem der Romantik geprägt. In einem seiner berühmtesten Gedichte[63] beklagt er die Übermacht des aufklärerischen Diskurses, nämlich die

63 „Wenn nicht mehr Zahlen und Figuren/ Sind Schlüssel aller Kreaturen,/ Wenn die, so singen oder küssen,/ Mehr als die Tiefgelehrten wissen,/ Wenn sich die Welt ins freie Leben,/ Und in die Welt wird zurück begeben,/ Wenn dann sich wieder Licht und Schatten/ Zu echter Klarheit werden gatten,/ Und man in Märchen und Gedichten/ Erkennt die ew'gen Weltgeschichten,/ Dann fliegt vor *einem* geheimen Wort/ Das ganze verkehrte Wesen fort. [Herv.i.O.]“ (Novalis 1987: 85)

Fixiertheit der Menschen auf das rationale, analytische und wissenschaftliche Denken, das versucht, den „Schlüssel“ zur Welt in „Zahlen und Figuren“ zu finden. Darüber gehe ein wichtiger Zugang zur Welt verloren, den das romantische Denken vertrete: Emotionen, Erleben sowie Poesie erlauben für Novalis weitere wichtige Ebenen der Erkenntnis. Mit seinem Anspruch, über diesen Zugang „ew’ge Weltgeschichten“ und ein wahres Wesen der Dinge verstehen zu können, denkt Novalis freilich ebenfalls essentialistisch und beabsichtigt in der Sichtweise der Poststrukturalist_innen einen dominanten Diskurs durch einen anderen zu ersetzen.

Diskurse bedürfen einer ständigen Aufrechterhaltung und Wiederholung, um wirksam zu bleiben. Menschen sind daher nicht nur die passiven Empfänger_innen von Diskursen, sondern jede ihrer Praktiken trägt Diskurse weiter und verändert sie zugleich. Es findet eine stete Wechselwirkung statt: Menschen werden von den Diskursen geprägt und ihr Handeln und Denken von ihnen beeinflusst. Umgekehrt konstituieren sich Diskurse durch das Verhalten der Menschen. Somit ist das konkrete Handeln der Menschen entscheidend, ob sich Diskurse langfristig halten können oder von neuen Diskursen abgelöst werden.

Auch Diskurse müssen von etwas abgrenzt werden, um sie definieren oder ihre Identität ausprägen zu können. Sie sind keine geschlossenen Systeme, sondern in ein übergeordnetes System von Verweisungszusammenhängen eingebunden. In den poststrukturalistischen Termini wird dies oft als das „Äußere“ des Diskurses bezeichnet. Das Äußere des Diskurses bilden andere Diskurse oder Relationen, die im Diskurs wirkungsvoll unterdrückt werden, aber dennoch nach wie vor vorhanden sind. Beispielsweise konstruiert ein auf Rationalität ausgerichteter Diskurs eine Norm, was als vernünftig, sinnvoll und klug gilt. Doch um dies klar definieren zu können, braucht es auch die Verweise darauf, was als unsachlich, irrational und verrückt gilt. Mit der Konstruktion des Sinnvollen wird damit das Absurde stets mit reflektiert – zum einen als Bedrohung, weil die Gegenbeispiele durch das Mitdenken den Status einer Alternative erlangen, zum anderen aber auch als Festigung des rationalistischen Diskurses, weil dieser sich darüber besser abgrenzen kann. Obwohl das Äußere den Diskurs untergräbt und in ihm Bedeutungsänderungen ermöglicht, trägt das Äußere als „konstitutives Äußeres“[64] gleichzeitig zur Festigung des Diskurses bei. Je mehr sich der Diskurs abgrenzen und Unterschiede errichten kann, desto klarer und eindeutiger wird seine eigene Identität (vgl. Stäheli 2000: 25; Moebius 2009: 428).

Es ist die Absicht der Poststrukturalist_innen, auf jenes „konstitutive Äußere“ der Diskurse hinzuweisen. Für sie stellen die marginalisierten oder verdrängten Aussagen einen elementaren Teil der Diskurse dar, aus denen gelernt werden kann,

---

64 Derrida gilt zwar als Entwickler des Konzepts des konstitutiven Außens, benutzt den Begriff selbst allerdings nicht. Laut Mouffe (Mouffe 2014a: 25) führte Henry Staten diesen Begriff erstmals in die Derridarezeption ein (vgl. Staten 1984: 24).

wie sich die Diskurse zu dem entwickelten, was sie heute sind. Solange das Äußere als „irrational“, „absurd“ oder unwichtig abgetan wird, entgehen der Gesellschaft zum einen wichtige Erkenntnisse über ihre eigenen Denkmuster und zum anderen verschließt sie sich vor alternativen Handlungsansätzen. Das Äußere zu negieren, begrenzt für Poststrukturalist_innen die politischen Möglichkeiten.

1.4.5 Macht und Politik

Wird die Kontingenz der Zeichen und die Wandelbarkeit ihres Sinns radikal gelesen, stellt sich die Frage, wie fixierte Bedeutungen zustande kommen können – denn durch die vielen Alternativmöglichkeiten ist jede Sinnzuschreibung angreifbar. In dieser radikalen Version müssten die Sprache und die gesellschaftlichen Sinnsysteme aus sogenannten „flottierenden Signifikanten“ bestehen, deren Bedeutungen sich ständig ändern, weil sie nicht auf einen festen Punkt zurückgeführt werden können. Ein solches Signifikationssystem würde allerdings seinen Sinn verlieren, denn es könnte ohne zumindest zeitweise gefestigte Bedeutungen gar nichts mehr bezeichnen. „Angesichts prinzipieller Kontingenz ist also immer eine mehr oder weniger stabile *Sinnfixierung* notwendig, da es ohne diese immer fiktive Fixierung von Bedeutung überhaupt keine Bedeutung gäbe. [Herv.i.O.]“ (Hirseland/Schneider 2001: 389) Der Poststrukturalismus wandelt sich an diesem Punkt von einer Erkenntnistheorie zu einer politischen Theorie: Zeichen und Identitäten erhalten ihre Sinnfixierung durch Machtprozesse. Nur wenn alternative Sinnangebote wirkungsvoll und machtvoll ausgeschlossen, verdrängt und marginalisiert werden, kann ein bestimmter Sinn sich zeitweise durchsetzen. Das gesellschaftliche Wissen und alle überlieferten Wortbedeutungen sind das Ergebnis von Machtprozessen. Diese müssen nicht direkt und sichtbar wirken. Im Gegenteil, Machtprozesse sind zumeist subtile und komplexe Vorgänge, zum Beispiel das sehr häufige Wiederholen einer Alternative, so dass diese „natürlich“ wirkt.

Zur Illustration soll ein Beispiel dienen, das auf den ersten Blick unpolitisch erscheint: Für die meisten Europäer_innen ist es selbstverständlich, dass nur eine Liebesheirat ihnen die Chance auf eine glückliche und langlebige Beziehung garantiert. Trotz der relativ kurzen Geschichte der romantischen Beziehungen und Liebesheiraten wird dieses Lebensmodell heutzutage praktisch nicht mehr hinterfragt und arrangierte Ehen werden in der europäischen Öffentlichkeit wenn dann nur in einem negativen Zusammenhang erwähnt. Macht besteht also darin, dass durch die existierenden Diskurse und deren spezifischer Bilder auf Phänomene der Welt das vorgegeben wird, was denk-, sag- und fühlbar ist. Eine von den Eltern arrangierte Ehe

käme für die meisten Deutschen gar nicht infrage.[65] Dieses Beispiel zeigt auch in einem zweiten Sinne die subtile Wirkung von Macht auf. In einer politikwissenschaftlichen Arbeit wirkt ein solches Beispiel zunächst deplaziert, weil es sich um eine kulturelle und private Frage dreht und nicht um eine politische. Diese Einteilung ist aber ihrerseits von einer Machtwirkung durchzogen, nämlich der Auffassung darüber, was als Politik angesehen wird und was nicht. Das Private gilt nach dieser Einteilung oftmals als nicht von der Politik beeinflussbar, weil es als „vorpolitisch", „natürlich" und/oder als besonders schützenswert gegenüber politischen Einflüssen betrachtet wird. Nicht erst Feminist_innen beklagen, dass diese Kategorisierung höchst politische Themen aus der Politik herausnimmt, sondern der Gegensatz zwischen Öffentlichkeit und Privatheit stellt bereits seit der Antike ein Spannungsfeld dar (vgl. Gurr 2014). Die Poststrukturalist_innen nehmen die Haltung ein, dass insbesondere Normalitäten in die machtvollsten Diskurse eingebettet sind und sich als genauso politisch wie klassische politische Themenbereiche entpuppen. Bereits die Trennung in einen politischen und einen unpolitischen Bereich ist eine politische Entscheidung, das heißt jeder private Raum wurde durch Machtwirkungen erzeugt. Er ist also mitnichten machtfrei und unpolitisch.

Macht wird von Poststrukturalist_innen daher, neben den anerkannten repressiven Formen, als „produktiv" angesehen:[66] Macht bringt Realitäten hervor, indem sie sie als den „wahren" Blick auf die Welt institutionalisiert. Die Konstruktion von Realität geht so weit, dass sie sich, wie im letzten Kapitel beschrieben, bis in die Körper einschreibt und die reale Welt selbst maßgeblich gestaltet.

Machtprozesse lösen in den poststrukturalistischen Theorien „Essenzen" und „Strukturen" als Fundamente ab. Die Gesellschaft hat sich nicht zur heutigen Form entwickelt, weil dies naturgegebene Gesetze vorschreiben, sondern ist durch

---

65 Für das Beispiel ist der denkbare Einwand unerheblich, dass die Meinung der westlichen Menschen zu Liebesheiraten nicht durch Macht hervorgebracht wird, sondern aus der Einsicht und dem Lernprozess der Gesellschaft entstanden ist, dass Liebesbeziehungen glücklicher verlaufen. Entscheidend ist, dass das Modell der arrangierten Ehe für die heutige westliche Gesellschaft als Alternative nicht mehr existiert.

66 Vor allem Foucault hat den Begriff der produktiven Macht geprägt. Er grenzt sich damit von Machtbegriffen ab, die Macht vor allem als Restriktion und Einschränkung sehen (juridische Macht). In diesen Machtbegriffen hat ein Subjekt bestimmte eigene Interessen, wird aber durch Machtprozesse (Gesetze, Traditionen, Druck, Gewalt) davon abgehalten, diesen nachgehen zu können. Die Interessen und die Identität des Subjekts werden als von der Macht unabhängig angesehen und sind in poststrukturalistischer Sichtweise daher essentialistisch. Das poststrukturalistische Gegenmodell besagt hingegen, dass es neben der juridischen Macht eine produktive Macht gibt, die solche Interessen hervorbringt. In diesem Machtmodell stehen die Interessen und Identitäten eines Subjekts in Wechselwirkung mit den es umgebenden Machtprozessen.

Machtprozesse geformt worden. In poststrukturalistischen Theorien kommt der Politik daher ein Primat zu: Konflikte können nicht gelöst werden, indem auf Wahrheiten rekurriert wird, die nur noch angewendet werden. Stattdessen müssen Konflikte durch politische Prozesse entschieden werden, weil sich niemand auf objektives Wissen berufen kann. „Macht ist ein Fixpunkt von poststrukturalistischen im Unterschied zu strukturalistischen Analysen." (Moebius/Reckwitz 2008a: 15)

Da Macht von Poststrukturalist_innen bereits in der Bedeutungsgebung verortet wird, ist ihr Machtbegriff entsprechend umfassend. Sie sehen Macht als „Mikromacht" an und lehnen es ab, sie bestimmten Institutionen, Themen oder Personen zuzuschreiben (zum Beispiel dem Staat, dem „Öffentlichen" oder der Bundeskanzlerin). Vielmehr durchzieht die Macht sämtliche Diskurse und diese sind auch in ihrer Gesamtheit ein Produkt von Machtprozessen. Diskurse stellen diejenigen Aussagen dar, die sich durch Macht als „sinnvoll", „wahr" und „vernünftig" etabliert haben. Die Aussagen dominanter Diskurse gelten als so selbstverständlich und alternativlos, dass sie immer wieder als Ausgangspunkt für weitere Aussagen dienen. Einen Bereich jedoch als „gegeben" und damit als unpolitisch einzustufen, ist eine politische Strategie von großer Macht. Das poststrukturalistische Augenmerk liegt darin, die scheinbar neutralen Themen wieder der Kritik und Politik zugänglich zu machen.

1.4.6 Das Subjekt

Eine wirkungsvolle Macht der Diskurse besteht darin, dass Diskurse die Grundlagen und Grenzen für menschliches Denken bilden. Sprache ist in diesem Sinne kein unproblematisches Werkzeug, dessen sich souveräne und selbstbestimmte Menschen bedienen können, um ihre ureigenen Gedanken zu formulieren. Vielmehr ist die Sprache entscheidend an der Ausformung dieser Gedanken beteiligt. Nach dieser Sichtweise kann allerdings von einem unabhängigen, sich selbst transparenten und autonomen Menschen nicht mehr die Rede sein. Die klassische Vorstellung des Menschen als Subjekt muss aufgegeben werden.[67]

Poststrukturalist_innen bestreiten, dass ein Subjekt souveräne Entscheidungen treffen kann – die Souveränität wird immer durch die vorherrschenden Diskurse eingeschränkt. Das Subjekt kann sich bei seinen Entscheidungen auch nicht selbst transparent sein. Es kann nicht überschauen, welche der vielfältigen Diskurse seine Gedanken im Speziellen beeinflussen, denn seine Selbstreflexion findet mithilfe dieser Diskurse statt. In vielen Fällen werden diese Diskurse vom Subjekt gar nicht wahrgenommen, weshalb das Gefühl der Beeinflussung (ein Anlass für eine kritische Reflexion) erst gar nicht entsteht. Auch kann das Subjekt nicht mögliche Sinn-

67 Zum klassischen Subjekt siehe Honert 2011: 83-90; Reckwitz 2008a: 12.

brüche und Mehrdeutigkeiten aus dem eigenen Denken verbannen, denn wenn diese in den Diskursen enthalten sind, so gilt das auch für die Anwendung von Diskursen. Dazu kommt, dass in den verschiedenen Diskursen das Subjekt jeweils eigene Rollen einnimmt. Es wird bei unterschiedlichen Gelegenheiten unterschiedliche Denk- und Redeweisen pflegen, die sich durchaus widersprechen können. Das Subjekt ist in diesem Sinne weder kohärent noch einheitlich. Für Poststrukturalist_innen ist die gegenteilige Empfindung vieler Menschen, dass sie eine Einheit darstellen, ebenfalls das Ergebnis eines Diskurses (vgl. Kapitel 3.4 und 4.2.4).

Allerdings gehen Poststrukturalist_innen nicht so weit, dass jegliches menschliche Handeln durch Strukturen und Diskurse determiniert ist. Gerade weil die Diskurse kontingent sind und vielfältige Sinnbrüche, Mehrdeutigkeiten, Überschneidungen und Widersprüchlichkeiten nach sich ziehen, können sie die Handlungen eines Subjekts nicht vollständig festlegen. Das Subjekt hat immerhin die Möglichkeit zwischen verschiedenen „Subjektpositionen“[68] – Angebote von Diskursen, welche Rolle ein Mensch annehmen kann – zu wählen. Es gibt zwar dominante Subjektpositionen und ein Mensch kann unmöglich aus den denkbaren Subjektpositionen ausbrechen, aber durch die verschiedenen Diskurse kann eine Person auf marginalisierte Rollen ausweichen. Zudem ist niemand auf bestimmte Subjektpositionen dauerhaft festgelegt. Für Poststrukturalist_innen finden immer wieder „Subjektivierungen“ statt: Subjekte werden durch Diskurse und soziale Praktiken produziert und wandeln sich, wenn sie zwischen verschiedenen Diskursen stehen oder Diskurse eine Änderung erfahren haben.

Poststrukturalist_innen drehen die klassische Sichtweise auf Subjekte und Identitäten um. Laut dieser besitzt der Mensch ursprünglich einen Wesenskern, der von der Umwelt unabhängig existiert. Dessen wahre Interessen können zwar durch gesellschaftliche Normen unterdrückt werden, aber sie geben vor, wie der Mensch in Wirklichkeit ist. Für Poststrukturalist_innen hingegen gibt es ursprünglich Diskurse, deren Normen die Identitäten der Menschen konstruieren: Identitäten bilden sich durch die Diskurse aus und können sich im Laufe der Zeit verschieben. Kein Mensch ist durchgängig an eine ganz bestimmte Identität gebunden.

Als Kernmerkmale des poststrukturalistischen Denken lassen sich nun zusammenfassen: Für Poststrukturalist_innen werden Sinn und Bedeutungen über Differenzen erzeugt. Basierend darauf lehnen sie die Existenz von essentialistischen und außerdiskursiven Wahrheiten ab und begreifen die menschliche Wahrnehmung der Welt als Konstruktion von gesellschaftlichen Diskursen. Da Bedeutungen langfristig nur durch Machtprozesse innerhalb dieser Diskurse aufrecht erhalten werden, aber ansonsten kontingent sind, suchen Poststrukturalist_innen nach den Instabili-

68 Dieser Begriff wurde von Foucault entwickelt und wird auch von Laclau und Mouffe verwendet, siehe Kapitel 2.3.9.

täten in der Sinngebung sowie nach den verdrängten und marginalisierten Alternativen zu den vorherrschenden Sinnangeboten. Das klassische autonome Subjekt weisen sie zurück, da es sich als ein untaugliches, ja sogar in die Irre führendes Menschenbild erwiesen hat. Menschen sind für sie zwar nicht determiniert, aber Diskurse geben das Denk- und Sagbare vor, so dass die Menschen in ihrem Denken und Handeln stark durch die Diskurse geprägt sind.

1.5 AUSWAHL DER BEHANDELTEN DENKER_INNEN

Diese Arbeit lotet das Spannungsfeld aus, das sich zwischen der von Kritiker_innen monierten demokratie- und humanismusfeindlichen Haltung der Poststrukturalist_innen sowie deren späteren Bejahungen der Demokratie erstreckt. Um diesen Widerspruch behandeln zu können, braucht es eine präzise Arbeitsdefinition des Poststrukturalismus. Eine unspezifische und weite Kategorisierung birgt für diese Arbeit ein Fehlerpotenzial: So könnte hypothetisch der Widerspruch zwischen demokratiebejahenden und -ablehnenden Poststrukturalist_innen darauf beruhen, dass diese innerhalb der weiten Kategorisierung in zwei Lagern zu verorten sind, welche nicht dieselben Grundthesen teilen und daher für die Demokratie zu unterschiedlichen Ergebnissen gelangen. Aufgabe dieser Arbeit ist es daher jene Denker_innen zu untersuchen, die sowohl mit poststrukturalistischen Thesen arbeiten als auch eine demokratieaffine Position einnehmen.

Die in den vorigen Kapiteln erläuterte Arbeitsdefinition soll helfen, diesen Fehler zu vermeiden, indem sie bewusst eng gewählt ist. In einer Arbeit, die sich mit Denker_innen beschäftigt, die ihre eigenen Standpunkte und Vorgehensweisen kritisch hinterfragen, ist es unumgänglich zu betonen dass die Zusammenstellung der Denker_innen auf einer *Wahl* beruht. Diese Wahl beruht auf guten Gründen, hätte aber auch anders getroffen werden können. Die Gründe für diese Wahl werden nun erläutert, ebenso welche Denker_innen ausgeschlossen werden.

Die von mir ausgewählten Denker_innen – Jacques Derrida, Judith Butler, Ernesto Laclau und Chantal Mouffe – vertreten die oben ausgeführten poststrukturalistischen Kernthesen. Zwar verfolgen sie jeweils eigene Begründungswege, Schwerpunktsetzungen und Schlussfolgerungen, aber sie teilen eine große gemeinsame Basis in ihrem Denken. Ihre Schriften wurden in der Vergangenheit aufgrund dieser poststrukturalistischen Thesen als antihumanistisch, relativistisch, apolitisch und/oder problematisch für die Demokratie angegangen. Dennoch haben sich alle vier Denker_innen für die Demokratie ausgesprochen und in ihren Schriften Überlegungen zur Demokratie und demokratischen Normen veröffentlicht.

Die obige Arbeitsdefinition des Poststrukturalismus nimmt vor allem die Thesen der ersten Generation der Poststrukturalist_innen (vor allem Baudrillard, De-

leuze, Derrida, Foucault, Guattari, Lyotard) auf und sortiert damit jene Denker_innen aus, die durch diese Thesen inspiriert wurden, ihnen aber nicht in allen Punkten folgen (zum Beispiel Alain Badiou und Jacques Rancière). Diese Engführung wurde aus folgenden Gründen vollzogen: Sie orientiert sich erstens an der in der Literatur aufgestellten Kernmerkmalen des Poststrukturalismus, die sich zumeist auf die Thesen der ersten Poststrukturalist_innen beschränken.[69] Zweitens soll die Engführung gewährleisten, dass die Unterschiede der behandelten Denker_innen nicht zu gravierend werden, sondern in den theoretischen Grundlagen eine hinreichend große gemeinsame Basis besteht. Drittens entwerfen jene Denker_innen ein relativ durchgängiges Theoriegebäude, das von der Erkenntnistheorie über einen Subjekt- und Politikbegriff hin zur Gesellschaftstheorie reicht. Viertens bezieht sich diese Arbeit auf die Kritik, dass die poststrukturalistischen Theorien die liberale Demokratie angreifen. Diese Kritik wendet sich hauptsächlich an Theorien der engeren Poststrukturalismusdefinition. Die engere Definition ist also für diese Fragestellung zentral.

Mit der Engführung bleiben allerdings viele andere Kategorisierungen unberücksichtigt, in die von poststrukturalistischen Gedankengängen inspirierte Denker_innen eingeordnet werden. Diese Kategorisierungen sind für diese Arbeit nicht geeignet, weil sie entweder zu weit gefasst sind oder sich mit zu spezifischen Themen beschäftigen. Wie schon in Kapitel 1.4 erörtert, zählen zu den umfassenden, breiten Überbegriffen die Postmoderne, die „French Philosophy", „French Theory", „Theory" und die „Kontinentalphilosophie". Bei den engeren Zuschreibungen, die sich nur auf spezifische Aspekte des Poststrukturalismus beziehen, sind die Kategorien der „Denker_innen des Politischen", des „Postfundamentalismus", des „Post-Marxismus", und der „radikalen Demokratie" zu nennen. Diese rekurrieren auf die Schlussfolgerungen aus dem Antiessentialismus hin zur Betonung des Politischen oder auf die Ideen für eine radikale beziehungsweise postmarxistische Demokratie. Dabei fragen sie, wenn überhaupt, nur am Rande nach den möglichen Brüchen zwischen den politischen Theorien und den demokratischen Vorstellungen dieser Denker_innen. Auch treten diese Brüche mitunter nicht auf, denn nicht jede Konzeption einer radikalen Demokratie beruht auf Differenzdenken und nicht jeder postfundamentalistische Ansatz birgt eine Kritik des klassischen Subjekts in sich. In dieser Arbeit sollen jedoch nur jene Denker_innen behandelt werden, die die aufgeführten poststrukturalistischen Kernthesen vertreten, die sich dennoch mit Demokratie beschäftigen und die klare Bekenntnisse zu demokratischen Normen und Demokratie als Herrschaftsform abgeben.

69 Vgl. Angermüller 2007; Frank 1984; Lepper et al. 2005; Moebius/Reckwitz 2008b; Münker/Roesler 2000; Peters 2001; Sarup 1993; Sayyid/Zac 1998; Stäheli 2000; Tepe 1992 und Weedon 1990.

Die im Folgenden dargestellten Denker_innen werden daher aussortiert: Die ersten Poststrukturalist_innen haben sich, von Derrida abgesehen, nicht (wie Roland Barthes, Michel Foucault, Julia Kristeva und Jacques Lacan) oder nur am Rande mit Demokratie beschäftigt. Jean Baudrillard wird von Marc Ziegler zwar als ein „Vordenker der radikalen Demokratie wider Willen“ (Ziegler 2011: 217) und als „ein Klassiker der radikalen Demokratie *à contre-cœur*“ (ebd.: 239) eingestuft, doch er vertritt in seiner Theorie weder Demokratie, Menschenrechte, noch universelle Werte wie Gerechtigkeit oder Gleichheit. Seine Leistung ist es, laut Ziegler, dass er mit seinen Thesen zum Verschwinden des Politischen hin zu einem „Transpolitischen“ Grundlagen für die Theorien der radikalen Demokratie bietet. Als bloßer Vordenker ist Baudrillard für diese Arbeit allerdings nicht ergiebig genug. Bei Gilles Deleuze und Félix Guattari arbeitet Paul Patton[70] die demokratischen Ansätze heraus, vor allem, da sie in ihren jüngsten Werken den Begriff des „Demokratisch-Werdens“ (Deleuze/Guattari 2000: 131) einbringen. Patton konstatiert, dass Deleuze und Guattari sich demokratischen Werten zuwenden und dies bereits in ihrer früheren Philosophie angelegt gewesen sei (Patton 2010a: 201). Ihre Theorie wird im Folgenden jedoch nicht weiter behandelt: Zum einen ist Deleuzes und Guattaris politische Philosophie zu wenig entwickelt (vgl. Krause/Rölli 2004: 257; Patton 2010a: 199) und die wenigen Verweise auf Demokratie oder das „Demokratisch-Werden“ zu knapp (vgl. Patton 2005a: 54; Patton 2010a: 217-221). Zum anderen wird die Frage gestellt, ob Deleuze und Guattari nicht sogar antidemokratisch seien (vgl. Mengue 2003; Patton 2005b; Thoburn 2003). Jean-François Lyotard sprach sich in Interviews immer wieder für Menschenrechte und Demokratie aus (vgl. Schumacher 2004: 307). Seine philosophischen und politischen Schriften hingegen werden kontrovers gedeutet. Den einen fehlt ein eindeutiges Bekenntnis zur Demokratie sowie eine Verknüpfung seines radikalen Pluralismus mit gängigen demokratischen Pluralismustheorien (vgl. Benhabib 1984: 122-125; Reese-Schäfer 1998: 151). Andere hingegen betonen die Vereinbarkeit zwischen Lyotards Thesen und demokratischen Kerngedanken (vgl. Bonacker 1997; McKinlay 1998; Welsch 1993: 182f., 240) oder lesen aus seinen Schriften gar eine „postmoderne Demokratietheorie“ heraus (vgl. Giehle 1994). Es wird jedoch deutlich, dass die demokratischen Aspekte Lyotards mehr der „Inspiration“ und als kritische Anmerkungen für Demokratietheorien dienen.

Als Hauptvertreter_innen eines späteren Poststrukturalismus werden zumeist Laclau, Mouffe, Butler und Slavoj Žižek aufgeführt. War Žižek in den 1990er Jahren ein Vertreter der radikalen Demokratie, so hält er mit den Jahren zunehmend größere Distanz zu ihr.[71] Er wirft ihr vor, nach wie vor im Diskurs des Kapitalismus

70 Vgl. Patton 2005a, Patton 2005b, Patton 2008; Patton 2010a, Patton 2010b.

71 Vgl. Boucher 2010; Dean 2005; Hell 2006: 78, 93; Moolenaar 2004; van der Steen et al. 2012: 121-126; Weber 2011.

zu verbleiben, zu wenig das den Gesellschaften zugrunde liegende Wirtschaftssystem zu politisieren und bestimmte Diskurse zu tabuisieren. Für ihn ist die radikale Demokratie nicht radikal, sondern systemerhaltend, denn ihre Instrumente gehen nicht weit genug, um Alternativen zu schaffen und die Möglichkeit einer umwälzenden Politik zu bieten.. Sie lässt ihren Bürger_innen in Bezug auf ihr Wirtschaftssystem keine echte Wahlmöglichkeit, die in Konkurrenz zum kapitalistischen System steht. Seine Lösung besteht daher in der Theoretisierung eines wahren revolutionären Aktes, einer radikalen und tiefgreifenden Tat, des „emanzipatorischen Terrors“ (vgl. Žižek 2011: 119), dessen Folgen auch nicht absehbar seien und für den man folglich große Risiken eingehen müsse (vgl. Robinson/Tormey 2005). Als Folge wendet sich Žižek in seinen späteren Schriften vermehrt Revolutionstheorien sowie dem Leninismus zu. Žižeks Theorie geht daher in eine andere Stoßrichtung als diese Arbeit.

Nicht so prominent sind William E. Connolly und Jean-Luc Nancy. Vor allem in Europa ist Connolly eher unbekannt, gilt in den USA aber als ein wichtiger Politikwissenschaftler der Gegenwart. Es wäre ohne weiteres möglich gewesen, diese Studie um die Schriften von Connolly und Nancy zu erweitern: Connolly ist von Foucault und Deleuze beeinflusst und teilt die poststrukturalistischen Grundeinstellungen, dass die Identität der Menschen nicht auf deren spezifischem Wesen, sondern auf Abgrenzung und Differenz beruht, und dass Essentialismen abzulehnen sind. Darauf aufbauend beschäftigt er sich ausführlich mit Demokratie sowie Pluralismus und entwickelt sein Konzept des „democratic agonism“:

> „For Connolly, individuals and groups always already find themselves caught up in the process of becoming and the play of social forces, and there is no rationalist vantage point from which to arrest temporarily the flow of life. Sometimes this condition induces fear and ressentiment in social actors, and Connolly advises individuals to cultivate agonistic respect and and critical responsiveness in order to mediate their relations with others.” (Wenman 2008: 166f.)

Nancy bezeichnet sich selbst als Dekonstruktionist und baut sein Denken in starkem Maße auf Derrida auf. Gemeinsam mit Philippe Lacoue-Labarthe erarbeitete er einen Begriff des Politischen den er der Politik trennt (Lacoue-Labarthe/Nancy 1981, 1983). Nancy begreift die Menschen als in die Gemeinschaft verwoben und ihre Identität ist ohne die Gemeinschaft nicht denkbar (was als seine Auslegung des poststrukturalistischen Diskurskonzepts zu sehen ist). Er beschäftigt sich mit der Frage, wie Gemeinschaft antiessentialistisch gedacht werden kann, das heißt er geht weder von vorgegebenen Identitäten der Individuen noch von einer Identität der Gemeinschaft aus (vgl. Norris 2000: 273). Zur Demokratie hat Nancy mit „Die Wahrheit der Demokratie“ (2009) einen schmalen Band veröffentlicht, in dem er die Fixierung auf den Output beziehungsweise die „Politik der Bewerkstelligung“

(vgl. Nancy 2009: 40) in den heutigen Demokratien beklagt. Die Konzentration auf das Funktionale anstatt auf Beteiligung macht er als Grund für die zunehmende Demokratiemüdigkeit aus.

Sowohl Nancy als auch Connolly unterscheiden sich in ihrer Eignung für diese Arbeit nur um Nuancen von Butler. Es war jedoch aufgrund des Umfangs der Arbeit notwendig, sich auf eine_n der drei zu beschränken. Beide treten in der Auswahl hinter Butler zurück, da der Fokus der Arbeit auf der Spannung zwischen Poststrukturalismus und Demokratie liegt. Connolly bietet zwar viele Anregungen für die Demokratietheorie, hat jedoch die poststrukturalistischen Grundlagen weniger als Butler ausgearbeitet. Nancys Beiträge zur Demokratietheorie fallen eher gering aus und stellen zu wenige Verbindungen zu seinen poststrukturalistischen Grundlagen her.

Jacques Rancière und Alain Badiou werden oft gleichermaßen als (Post-)Marxisten, als auch als Postfundamentalisten bezeichnet (vgl. Marchart 2010; Hewlett 2010). Als Schüler von Althusser werden sie mit aufgeführt, wenn von der „französischen Theorie" die Rede ist, und sie werden nicht selten auch im Umkreis des Poststrukturalismus verortet (Hewlett 2010: 17). Sie setzen sich mit der Demokratie auseinander (Badiou/Rancière 2010; Rancière 2002; Rancière 2011) und gelten als Theoretiker der radikalen Demokratie. Jedoch werden sie keinen Eingang in diese Arbeit finden: Rancière mag zwar Foucault ähneln, weil sich beide Randgruppen und Ausgeschlossenen der Gesellschaft zuwenden (Rancière 1981) und die Metaphysik für ihre Ausschlüsse kritisieren (Rancière 2002). Rancières politische Grundbegriffe und sein Menschenbild entsprechen allerdings nicht der hier aufgeführten engen Definition von Poststrukturalismus, wenngleich seine Theorien manche Überschneidungen aufweisen. Beispielsweise ist sein Politikbegriff ähnlich, da das Politische für ihn das Kontingente, das Unvorhergesehene, der Einbruch der Anteilslosen in die Ordnung der „Polizei" darstellt. Badiou wird zuweilen als Denker der „französischen Theorie", als Lacanianer und als untergründiger Postfundamentalist angesehen, der poststrukturalistische mit marxistischen Ideen zu einen versuche (vgl. Angermüller 2007: 40; Marchart 2010: 87, 153). In diese Arbeit findet er keinen Eingang, weil seine Thesen oftmals mit dem Poststrukturalismus brechen: Er sieht sich als Platoniker, will zu Wahrheit und Subjekt zurückfinden, und kritisiert den *linguistic turn* sowie das Verkünden des Tods der Metaphysik.[72] In diesem Sinne ist er eher als (Post-)Marxist, Maoist und (Ex-)Althusserianer einzuordnen, der den poststrukturalistischen Theorien distanziert, abweisend oder sogar feindlich entgegensteht und der die liberale und parlamentarische Demokratie eher kritisiert (vgl. Marchart 2010: 156).

---

72 Vgl. Badiou/Rancière 2010: 21, 26; Hallward 2003: xxiif.; Hebekus/Völker 2012: 174ff., 192; Hewlett 2010: 24; Marchart 2010: 154.

Derrida, Butler, Laclau und Mouffe teilen grundlegende Gemeinsamkeiten. Doch gibt es durchaus wichtige Unterschiede zwischen den einzelnen Denker_innen: Sie wählen differierende Ansätze, um die poststrukturalistischen Thesen zu begründen, und ihre Schlussfolgerungen führen zu verschiedenen Ergebnissen. Damit die jeweilige Hinwendung zur Demokratie nachvollzogen kann, werden im Folgenden die erkenntnistheoretischen und politischen Theorien von Derrida, Butler, Laclau und Mouffe vorgestellt.

2. Die Dekonstruktion politikwissenschaftlicher Grundbegriffe

Als in den 1960er Jahren die ersten Denker wie Derrida, Foucault, Lacan und Barthes Werke mit poststrukturalistischem Gedankengut veröffentlichten, verstanden sie sich nicht als politische Theoretiker. Sie sahen sich als Philosophen, Historiker oder Psychoanalytiker und interessierten sich für wissenschaftstheoretische und philosophische Themen. Aufbauend auf neuen Erkenntnissen der Linguistik und der Psychoanalyse konnten sie erkenntnistheoretische Fragestellungen neu beantworten: „Wie kommt Erkenntnis zustande?“, „Wie beeinflusst Sprache unser Denken und damit unsere Erkenntnismöglichkeiten?“ und „Welche Themen finden sich an den Rändern unseres Denkens oder werden gar ausgeschlossen?“

Ihre weitergehenden Fragen sind mit Themenbereichen verknüpft, die auch für die Politikwissenschaft relevant sind: „Wie werden die Individuen und Subjekte durch ihre Erkenntnisfähigkeiten geprägt?“, „Wie wirkt sich das durch unsere Erkenntnis gewonnene Wissen auf die Gesellschaft aus?“ und „In welchem Zusammenhang stehen Wissen und Macht?“ Diese politikwissenschaftlichen Fragestellungen werden nicht nur von den „Poststrukturalist_innen der ersten Stunde“ bearbeitet, sondern beschäftigen seit den 1980er Jahren insbesondere Poststrukturalist_innen der „zweiten Generation“ wie Butler, Laclau und Mouffe, die ihre Forschungen vor allem auf den Thesen Derridas und Foucaults gründen. Mit ihrem veränderten Blick auf Sprache gelangen Poststrukturalist_innen zu neuen Ansichten über Gesellschaft und Politik. Ihre Theorien stellen wichtige Grundbegriffe der herkömmlichen Politikwissenschaft infrage, vor allem Identität, Macht, Subjekt und Repräsentation.

Dieses Kapitel wird die Grundlagen der poststrukturalistischen Theorien von Derrida, Butler, Laclau und Mouffe nachvollziehen, indem ihr Weg von erkenntnistheoretischen Überlegungen hin zu politischen Fragestellungen nachgezeichnet wird. Auch wenn diese Überlegungen auf den ersten Blick noch nicht mit der Demokratie verknüpft zu sein scheinen, wird sich ab Kapitel 3 zeigen, wie sehr die Infragestellung und Dekonstruktion bisheriger politischer Begriffe auch das Denken

über Demokratie beeinflusst. Für alle folgenden Überlegungen von Derrida, Butler, Laclau und Mouffe zu ethischen Werten und zur Demokratie bilden ihre poststrukturalistischen Thesen die entscheidende Grundlage.

Da diese Denker_innen jeweils ihre eigenen Thesen, Begründungswege und Schwerpunktsetzungen in ihrem poststrukturalistischen Denken vertreten, werden ihre Theorien einzeln vorgestellt. Derridas Philosophie steht am Anfang (Kapitel 2.1). Er wird als Basis für das Verständnis der poststrukturalistischen Theorien dienen. Seine Thesen aus den 1960er Jahren haben die Theorien Butlers, Laclaus und Mouffes maßgeblich inspiriert, welche immer wieder auf Erkenntnisse Derridas zurückgreifen. Butler, Laclau und Mouffe haben ihre Theorien relativ zeitgleich vorgestellt, wobei in Butlers Veröffentlichungen (vor allem „Bodies that Matter“ aus dem Jahr 1993) bereits Laclaus und Mouffes Erkenntnisse aus „Hegemony and Socialist Strategy“ (1985) einfließen. Dennoch wird Butler zuerst in Kapitel 2.2 rezipiert, da ihre politischen Thesen noch mehr Ähnlichkeiten zu denen Derridas aufweisen als die Theorie Laclaus und Mouffes. Kapitel 2.3 wird sich schließlich dem Werk Laclaus und Mouffes widmen.

2.1 JACQUES DERRIDA: DIE *DIFFÉRANCE* UND DIE BEZIEHUNG ZUM ANDEREN

1967 gilt als eines der maßgeblichen Jahre der modernen Philosophie: Der französische Philosoph Jacques Derrida (1930-2004) veröffentlichte mit einem Schlag drei Werke, die heute alle als Klassiker rezipiert werden. „Die Stimme und das Phänomen“, „Schrift und Differenz“ sowie „Grammatologie“ begründen Derridas neuartige, dekonstruktive Philosophie und führen in seine zentralen Konzepte wie die *différance*, die Urschrift und die Dekonstruktion ein. Vor allem die letzten beiden Werke sind für diese Arbeit von Bedeutung. In ihnen beschäftigt sich Derrida mit Saussures Linguistik sowie Lévi-Strauss' Strukturalismus und entwickelt in Abgrenzung zu diesen Theorien sein eigenes poststrukturalistisches Denken. Die drei Werke markieren den Anfangspunkt einer äußerst produktiven Schaffensphase, in der Derrida bis zu seinem Tod über 200 Monografien veröffentlicht hat.[73] Seine Philosophie erstreckt sich über die verschiedensten Bereiche: In seinen frühen Werken konzentriert er sich vornehmlich auf die Schrift- und Zeichentheorie. Später wendet er sich den vielfältigsten Themen zu, etwa Gabe, Gastfreundschaft, Religion und Tierethik. Obwohl Derrida selbst sein Werk von Beginn an politisch interpretiert, hat er politische Themen dezidiert erst seit den 1990ern bearbeitet. Diese politischen Schriften stehen im Zentrum des Interesses: „Gesetzeskraft“ („Force du

73 Eine ausführliche Bibliographie seiner Werke findet sich in Zeillinger 2005.

loi", 1991) geht dem Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit nach. „Das andere Kap" („L'autre cap", 1991) thematisiert die kulturelle Identität Europas. Mit „Marx' Gespenster" („Spectres de Marx", 1993) wendet er sich dem Erbe des Marxismus zu. Der Demokratie als „démocratie a venir" widmet Derrida sich schließlich in „Politik der Freundschaft" („Politiques de l'amitié", 1994) und „Schurken" („Voyous", 2003).

Derrida gilt als einer der wichtigsten Vertreter des Poststrukturalismus. Sein Denken hat zahllose Theoretiker_innen inspiriert, beeindruckt oder zum Widerspruch herausgefordert. Aus diesem Grund kann er als einer der einflussreichsten und prägendsten Philosophen der Gegenwart bezeichnet werden. Sein Schaffen hat nicht nur in der Philosophie großen Widerhall gefunden, sondern wird in den unterschiedlichsten Feldern der Geistes- und Sozialwissenschaften – der Literaturtheorie, der Architektur, der Kulturwissenschaft – rezipiert.[74] In dieser Hinsicht hat Derrida als Philosoph höchste Anerkennung erfahren. Teile der philosophischen Zunft hatten trotzdem ihre Schwierigkeiten mit Derrida und zeigten ihm tiefste Ablehnung. Bis in die 1990er Jahre tendierte der Mainstream der Geisteswissenschaften zur Kritik: Derridas Werke wurden zwar stets beachtet, aber seine Erkenntnisse oftmals harsch zurückgewiesen.[75] Seine Kritiker_innen fanden harte Worte für ihn: Parasit, Esoteriker, Nihilist, Neokonservativer oder Anarchist.[76] Vor allem in Deutschland überwog lange Zeit die Ablehnung und Derridas Werk wurde hierzulande vorwiegend kritisch und missbilligend bewertet (vgl. Niederberger/Wolf 2007b: 7; Wetzel 1994). Dieser negative Eindruck von Derridas Kolleg_innen sollte nicht verwundern. Derrida greift die etablierte Philosophie und ihre Grundlagen an. „[…] one reason why his writings are at times so powerful and disconcerting is that he has an uncanny ability to *show* us that at the heart of what we take to be familiar, native, at home – where we think we can find our center – lurks (is concealed and repressed) what is unfamiliar, strange and uncanny. [Herv.i.O.]" (Bernstein 1991: 174, vgl. Englert 2009: 13)

Seit Derrida sich politischen Themen widmete, hat sich allmählich auch die deutsche philosophische und politikwissenschaftliche Zunft Derrida in wohlwollender Weise zugewandt. Spätestens seit Derrida 2001 den Adornopreis erhielt, gilt er hierzulande als ernstzunehmende Stimme. Dies spiegelt sich auch in der politikwis-

74 Vgl. die Überblicksdarstellungen zu seiner Rezeption in Bischof 2004: 11-19; Hill 2007: 115-126; Niederberger/Wolf 2007b: 7f.; Simons 2004: 98f.; Thomas 2006: 5f. Eine ausführliche, kommentierte Bibliographie bis 1992 findet sich bei Schultz/Fried 1992.

75 Vgl. Ferry/Renaut 1987: 132; Gondek/Waldenfels 1997: 7; Habermas 1985; Rorty 1989: 202ff.; Searle 1977; Taylor: 1995: 71.

76 Vgl. Bradley 2008: 42; Dreisholtkamp 1999: 9; Krauß 2001: 9; Lagemann/Gloy 1998: 13.

senschaftlichen Rezeption wider: Erst ab den 1990er Jahren begann allmählich die Auseinandersetzung mit Derrida als politischem oder ethischem Denker. Mittlerweile finden sich nicht nur in den meisten Überblicksdarstellungen[77] Verweise auf seine politischen und ethischen Arbeiten, sondern es erscheinen zunehmend Monografien und Sammelbände zu diesem Thema.[78] Nach wie vor verhalten ist allerdings die Rezeption zu seinen demokratietheoretischen Überlegungen.[79]

Derrida findet einen Ausgangspunkt seiner Thesen in der Auseinandersetzung mit Saussure, dem er Inkonsequenzen in dessen Theorie nachweist (Kapitel 2.1.1). Zur Behebung dieser Inkonsequenzen nimmt Derrida eine Neubewertung der Schrift und des Erkenntnisvermögens vor, die mit einer Erschütterung metaphysischer Annahmen einhergeht (Kapitel 2.1.2). Mit Kapitel 2.1.3 wendet sich diese Arbeit Derridas Sichtweise auf das Politische zu. Für ihn gibt es bestimmte Vorbedingungen, welche Politik zum einen notwendig machen und diese zum anderen erst ermöglichen. Nur auf der Basis, dass Entscheidungen getroffen werden (müssen), kann Politik stattfinden (Kapitel 2.1.4). Weiterhin geht Politik mit Gewalt einher,

---

77 Vgl. Bennington/Derrida 1994; Englert 2009; Kimmerle 2004; Lüdemann 2011; Wetzel 2010.

78 Vgl. für die deutsche Auseinandersetzung mit politischen Themen Bonacker 2001; Düttmann 2008; Engelmann 1991; Engelmann 1993: 259; Engelmann 2013; Flügel-Martinsen 2009a; Flügel-Martinsen 2009b; Georg-Lauer 1992; Gondek/Waldenfels 1997; Haverkamp 1994; Heinle 2012; Hitz 2005; Hirsch 1999; Klass 2008; Kern/Menke 2002; Lenger/Tholen 2007; Morin 2006; Niederberger 2002; Niederberger/Wolf 2007a; Niederberger/Wolf 2007b: 8; Nonhoff 1999: 23; Rissing/Rissing 2009; Simon 2008; Teubner 2008; Wilhelm 2014; Zeillinger/Portune 2006. Mit ethischen Themen beschäftigen sich Bernasconi 1992; Bischof 2004; Critchley 1994; Hitz 2005; Gondek/Waldenfels 1997; Honert 2011; Honneth 2000; Kern/Menke 2002; Klimmer 2008; Letzkus 2002; Moebius 2003; Niederberger/Wolf 2007a; Stegmaier 1998; van Reijen 1994; Vogt et al. 2003; Wetzel 2003. Für die englischsprachige Rezeption politischer und/oder ethischer Aspekte siehe Beardsworth 1996; Bennington 2000; Boyne 1990; Bernstein 1991; Caputo 1997a; Caputo 1997b; Cheah/Guerlac 2009; Cohen 2001; Colebrook 2005; Cornell et al. 1992; Critchley 1992; Dews 1987; Dooley 1999; Dooley/Kavanagh 2007; Duncan 2001; Fagan et al. 2007; Hill 2007; Howells 1999; Madison 1993; Manning 2001; Mansfield 2006; McCormick 2001; Miller 2009; Newman 2005; Norris 1987; Norval 2004; Patton 2004; Patton/Protevi 2003; Protevi 2001; Popke 2003; Readings 1989; Roffe 2004; Royle 2003; Schrijver 2010; Still 2010; Thomas 2006; Toth 2010; White 1991; Wolin 1992; Wood 1992 und Heft 3 („French Issue“) von MLM 2006 (Vol. 121).

79 Vgl. Aidler 2012; Benhabib 1994; Calarco 2000; Caputo 1999; Flügel 2004; Fritsch 2002; Naas 2006; Niederberger/Wolf 2007a; Patton 2007b; Peters 2001; Schulz 2012; und Heft 1-2 von Diacritics 2008 (Vol. 38).

denn wegen der Grundlosigkeit können Bedeutungsgebungen (und damit auch das Recht) nur mit Gewalt begründet und durchgesetzt werden (Kapitel 2.1.5). Anders als bei klassischen Politikbegriffen setzt Derrida für die Politik nicht das Wirken und die Intentionen eines autonomen, selbsttransparenten Subjekts voraus (Kapitel 2.1.6), sondern findet in der Beziehung zum Anderen (Kapitel 2.1.7) Verantwortlichkeit als Grundlage politischen Handelns (Kapitel 2.1.8). Diese Voraussetzungen münden in Derridas Begriff des Politischen (Kapitel 2.1.9).

Die Kapitel zu Derrida sind vergleichsweise lang und ausführlich. Dies rechtfertigt sich nicht nur mit der hohen Komplexität seiner Theorie, sondern auch, dass seine Philosophie eine wichtige Grundlage für Butler, Laclau und Mouffe darstellt. Derridas Begriffe und Konzepte bieten Butler, Laclau und Mouffe oftmals eine Inspirationsquelle und seine Thesen werden in ihren Schriften immer wieder aufgegriffen.

2.1.1 Derridas Dekonstruktion der westlichen Metaphysik

Die Ablehnung, die Derrida während vieler Jahre seines philosophischen Schaffens begleitet hat, entspringt der Radikalität seiner Schriften. Er provoziert mit der Behauptung, dass die westliche Metaphysik[80] unbemerkt seit der griechischen Antike ein bestimmtes Erkenntnismodell – den „Logozentrismus“ – weiter trägt, welches das gesamte westliche Denken prägt. In seiner Philosophie verlangt Derrida nicht weniger, als eine der Hauptannahmen der Metaphysik fallen zu lassen: Dass der Ursprung von Erkenntnis und Wahrheit im Logos liege, das heißt in dem sich selbst gegenwärtigen, sich selbst hörenden, sich selbst denkenden Denken (vgl. Derrida 1983a: 11f.). Als Folge fordert Derrida, dass auch weitere Kernthesen der Philosophie neu gedacht werden müssen: Der Begriff des Zeichens, die Vorstellung von (Selbst-)Präsenz, die Hierarchie zwischen gesprochener Sprache und Schrift, die Suche nach einem gesicherten Fundament für Wahrheit sowie das Subjekt.

In der „Grammatologie“ (1967) arbeitet Derrida die Wirkungen der Metaphysik innerhalb des Denkens Saussures heraus. Zwar entwickelt Saussure Thesen, welche die Metaphysik unterminieren, doch durch die Einführung von Hierarchien festigt Saussure das metaphysische Denken wieder. Indem Derrida den Inkonsequenzen nachgeht, die aus diesen Hierarchien resultieren, kann er die Problematiken des metaphysischen Denkens aufzeigen.

Wie schon in Kapitel 1.4.1 ausführlicher erläutert, begreift Saussure die Sprache als ein System von Zeichen, innerhalb dessen der Sinn jedes Zeichens allein durch die Differenz, Relation und Verweisung zu anderen Zeichen entsteht. Diese bahn-

80 „Derrida calls ‚metaphysical‘ any thought-system which depends on a foundation, a ground or a first principle.“ (Sarup 1993: 37)

brechende Einsicht wird für Derrida allerdings wieder gemäßigt, indem Saussure innerhalb der Zeichen zwischen der gedanklichen Vorstellung einer Bedeutung, dem Signifikat, und dem dazu gehörigen Lautbild, dem Signifikant, unterscheidet. In dieser Trennung von Signifikat und Signifikant kann Derrida eine implizite Hierarchie entdecken, die Teil der lang anhaltenden metaphysischen Tradition ist (vgl. Derrida 1983a: 27): Das Signifikat steht über dem Signifikanten, umfasst es doch die Vorstellung über die wirkliche Welt und den unmittelbaren Sinn, der vom Logos gedacht wird.

„Das *signatum* verwies immer, als auf seinen Referenten,[81] auf eine *res*, auf ein erschaffendes, zumindest gedachtes und gesagtes Seiendes, das im ewig gegenwärtigen göttlichen Logos, das heißt in seinem Atem, denkbar und sagbar wird. Wenn es sich aber über die *Vermittlung* eines *signans* auf das gesprochene Wort, eines (erschaffenen oder nicht-erschaffenen) endlichen Geistes (jedenfalls auf ein innerkosmisches Seiendes) bezog, so hatte das *signatum* einen *unmittelbaren* Bezug zum göttlichen Logos, der es in der Präsenz dachte, und für den es nicht Spur war. Und für die moderne Linguistik ist das Signifikat, wenn der Signifikant Spur ist, ein prinzipiell in der erfüllten Präsenz eines intuitiven Bewußtseins denkbarer Sinn. Die Seite des Signifikats wird insofern nicht als eine Spur betrachtet, als sie immer noch ursprünglich von der Seite des Signifikanten unterschieden wird: eigentlich bedarf sie des Signifikanten nicht, um das zu sein, was sie ist. [Herv.i.O.]" (Derrida 1983a: 127f.)

Das Signifikat nimmt eine höhere Stellung als der Signifikant ein, weil das immaterielle Signifikat nur in den Gedanken und in der Vorstellung existiert und daher einen unverfälschten Zugang zur Wahrheit hat. Der materielle Signifikant hingegen ist als Repräsentation dieser Vorstellung ein Störfaktor, weil er die „Wahrheit" nur vermittelt überbringen kann. Umso deutlicher wird die Hierarchie, und das ist die Pointe von Derridas Analyse, wenn ein spezieller Signifikant betrachtet wird: Die Schrift. Die Schrift kann sogar als doppelter Signifikant bezeichnet werden, als Signifikant eines Signifikanten, da sie anders als gesprochene Wörter sich nicht unmittelbar auf eine Vorstellung bezieht, sondern nur auf deren Lautbild (vgl. ebd.: 54). Als doppelter Signifikant erfährt die Schrift bei Saussure eine doppelte Abwertung: Da für Saussure das Sprechen unmittelbarer und wahrheitsgemäßer als die Schrift ausdrücken kann, was jemand fühlt und denkt, werden die Laute privilegiert und der gesprochenen Sprache eine besondere Verbindung zu den Sinnen und Empfindungen (und damit den Signifikaten) zugewiesen. Anders verhält es sich mit der Schrift, denn indem sie nur den Signifikanten der gesprochenen Sprache darstellt, weist Saussure ihr negative Wirkungen zu. Sie muss stets den Umweg gehen, dass ihre Zeichen Lautzeichen repräsentieren und die Bedeutungen nur mittelbar ausge-

81 Unter einem Referenten versteht Derrida ein von der Sprache und Wahrnehmung unbeeinflusstes Phänomen.

drückt werden. Schrift zeigt nicht direkt die Gedanken und den Sinn ihrer Verfasser_innen auf. Diese Abbildung geschieht für Saussure keinesfalls neutral, sondern als Technik ist Schrift nur unzureichend, sie hat negative, die gesprochene Sprache bedrohende Folgen.[82] Die drastischen Attribute (gefährlich, unzuverlässig, künstlich, oberflächlich, anmaßend, usurpierend, inkonsequent, tyrannisch, Mißgeburt; vgl. Saussure 2001: 28-37), welche Saussure für die Schrift findet, wecken Derridas Interesse. Die Herabstufung der Schrift, so Derridas Entdeckung, ist notwendig, um Inkonsequenzen in Saussures Theoriegebäude zu verdecken.

Diese Inkonsequenzen beruhen darauf, dass bei Saussure der *Präsenz* im Erkenntnisprozess eine Schlüsselrolle zukommt: Gesprochene Sprache kann sofort die Gedanken und Empfindungen eines Menschen wiedergeben, sozusagen „unmittelbar“, ohne Zwischenschritt und ohne verfälschenden räumlichen oder zeitlichen Abstand. Die Stimme ist in dieser Sicht der Ausdruck des tiefsten Inneren eines Menschen, das durch die Laute quasi natürlich, spontan und authentisch hervorbricht (vgl. Derrida 1983a: 19, 24, 26). Nur den gegenwärtigen Sinnen und dem direkten Denken wird die Fähigkeit zu „wahrer“ und sicherer Erkenntnis zugesprochen, wenn diese unmittelbar im selben Moment – in der „Präsenz“ des Denkens – bewusst wird. All dies kann die Schrift als Mittlerin nicht bieten.

Als Inkonsequenz ergibt sich, dass Saussure seine These der Arbitrarität zwischen Signifikat und Signifikant nicht konsequent anwenden kann, wenn er den Status der gesprochenen Sprache erhalten will. Es dürfte eigentlich nicht entscheidend sein, ob eine Bedeutung durch einen Laut, durch ein graphisches Zeichen, ein tierisches Duftzeichen oder einen ganz anderen Signifikanten repräsentiert wird. „Die These von der *Arbitrarität* des Zeichens […] mußte eine radikale Unterscheidung zwischen sprachlichem und graphischem Zeichen verbieten. [Herv.i.O.]“ (ebd.: 77) Würde Saussure seine Thesen durchgängig anwenden, so müssten die Schriftzeichen mit den Lautzeichen auf einer Stufe stehen und nicht eine sekundäre Bedeutung einnehmen. Damit würde allerdings die gesprochene Sprache ihren privilegierten Zugang zum Logos verlieren und sie wäre ebenso wenig unmittelbar zum Logos wie die Schrift. Derrida schlussfolgert, dass das besondere Verhältnis zwischen gesprochener Sprache und Schrift schon *vorher* festgelegt wurde und

---

82 Da die Weiterentwicklung von Sprache und Schrift ungleichzeitig verläuft und sich die Schrift oftmals wesentlich langsamer verändert, kommt es zu Missverhältnissen zwischen der Aussprache und der Orthographie. In Folge dessen bilden sich „irrationale“ Schreibweisen heraus, um die größer werdenden Abstände zwischen Aussprache und Schreibweise zu schließen. Saussure bedauert, dass in diesem Prozess oftmals die Schrift überbewertet wird, da sie in ihrer scheinbaren Beständigkeit als getreuere Überlieferin gilt. Für ihn hingegen ist die Schrift unzuverlässig und verschleiernd: Da die Schrift nur ein Abbild ist, eignet sie sich nicht als Vorbild, denn durch ihren verfälschenden Einfluss verändert sie manche Aussprache auf eine künstliche Weise.

Saussure dies nicht erst aus seiner Theorie ableitet (vgl. ebd.: 60f.). Vielmehr muss Saussure für die Schrift Ausnahmen einführen, sie aus der Sprache als Äußeres ausschließen und von seinen Kernthesen abweichen, um genau dieses Verhältnis weitertragen zu können.[83] Für Derrida steht fest, dass Saussure die Grundannahmen der Metaphysik erhalten will, nämlich dass die Ursprünge der Erkenntnis im Logos stattfinden. Nur jene Empfindungen, die unmittelbar im selben Augenblick ohne Vermittlung gedacht werden, können als „wahre" Ausdrücke der Seele gelten.

Derrida kritisiert, dass die gesamte westliche Philosophie auf der Suche nach der „wahren Erkenntnis" ist. Diese Suche bezeichnet er als Logozentrismus: Es soll ein Zentrum gefunden werden, das jeweils so unverfälscht wie möglich erkannt werden soll und das zur Basis von unangreifbaren Wissen wird (vgl. ebd.: 85). Dieses Fundament des Wissens wird je nach Philosophie in der realen Welt außerhalb des Denkens (der Natur, der Materie, Gott) oder in der idealen Welt innerhalb des Denkens (die platonischen Ideen, die Vernunft) gesehen. Die Wahrheit wird in der Metaphysik als selbstidentische Gegenwart definiert. Jede noch so kleine Vermittlung entfernt die Menschen von der Wahrheit und gilt deswegen prinzipiell als korrumpierend. Als Sicherung der Basis des Denkens dient daher die „Präsenz", das heißt die unmittelbare Wahrnehmung und die unmittelbaren Gedanken. Die Wahrheit wird in der westlichen Philosophie mit der Präsenz verknüpft, deswegen spricht Derrida von der „Metaphysik der Präsenz".

„Die abendländische Metaphysik ist für Derrida *phonozentrisch* und *logozentrisch*. Das bedeutet zunächst, daß in einer metaphysischen Argumentation immer eine Souveränität und Selbstgenügsamkeit angenommen wird, die, einer Andersheit nicht mehr bedürftig, rein aus sich heraus sein soll, was sie ist. Was in der Metaphysik als Ursprung fungiert, darf auf keine Vermittlungen, keine Hilfe oder Unterstützung mehr angewiesen sein. Insofern ist der Ursprung selbstständig das, was er ist – und er ist nichts als das, was er ist. *Präsenz* ist ein anderer Name für eine Seinsweise absoluter Selbstheit, die von keinerlei Anders- oder Fremdheiten mehr gekennzeichnet sein soll. [Herv.i.O.]" (Dreisholtkamp 1999: 157)

---

83 Damit einher gehen mehrere Binaritäten, die Hierarchien aufstellen: Die bereits beschriebenen Binaritäten von Signifikat/Signifikant und Stimme/Schrift, aber auch die Unterscheidung zwischen natürlich/künstlich (die Stimme ist das „natürliche Band" zum Denken, die Schrift hingegen nur künstlich), innen/außen (die Stimme ist natürlicherweise im sprachlichen System, die Schrift steht außerhalb, repräsentiert das System nur) sowie zwischen Wirklichkeit/Abbild (die wirkliche Welt versus ihre Repräsentation durch Signifikanten). Vgl. weitere Binaritäten bei Gamm 2002: 115 und Bennington/Derrida 1994: 24. In Kapitel 2.1.5 wird erläutert, wieso sich diese Binaritäten bilden.

Die Hierarchie zwischen der gesprochenen Sprache und der Schrift erhält diese Annahmen: Nur die Stimme kann eine Präsenz garantieren, gibt sie doch vermeintlich ungefilterter die Präsenz des Logos und die Wahrheit wieder, wohingegen die Schrift das nur verzerrend tun kann (vgl. Derrida in Kearney 1984: 115f.). Die Schrift stellt als Signifikant eines Signifikanten genau jene unbequeme Vermittlung dar, die den Weg zur Wahrheit verstellt. Der Logozentrismus zieht damit einen „Phonozentrismus" nach sich.

In seiner Philosophie bricht Derrida sowohl mit dem Logo- als auch dem Phonozentrismus. Dazu stellt er Saussures wegweisende Erkenntnis ins Zentrum, dass im System der Sprache alle Bedeutung nur in Differenz, durch Verweisung und Abgrenzung vergeben wird. Für Derrida bezieht sich kein Signifikant auf Signifikate, sondern alle Signifikanten verweisen auf Signifikanten.

> „Daß das Signifikat ursprünglich und wesensmäßig (und nicht nur für einen unendlichen und erschaffenden Geist) Spur ist, daß es sich *immer schon in der Position des Signifikanten* befindet – das ist der scheinbar unschuldige Satz, in dem die Metaphysik des Logos, der Präsenz und des Bewußtseins die Schrift als ihren Tod und ihre Quelle reflektieren muß. [Herv.i.O.]" (Derrida 1983a: 129, vgl. ebd.: 17)

Für Derrida kann es nicht so etwas wie ein „transzendentales Signifikat" geben, das unabhängig vom System der Sprache wäre und in dem Bedeutungen gründen könnten. Vielmehr muss die Unterscheidung zwischen Signifikat und Signifikant als Konstruktion abgelehnt werden. Seine Folgerung aus Saussures Linguistik ist, dass die Eigenschaften der Zeichen – Arbiträrität, Kontingenz und Differentialität – nicht nur auf Zeichen selbst zutreffen, sondern dass alle Bedeutungen, das heißt das gesamte menschliche Denken, ebenfalls diese Eigenschaften in sich tragen.

> Derrida will „zeigen, daß die Merkmale, die sich im klassischen und enggefaßten Begriff von Schrift erkennen lassen, verallgemeinert werden können. Sie würden nicht nur für alle Ordnungen von ‚Zeichen' und für alle Sprachen im allgemeinen gelten, sondern sogar, über die semio-linguistische Kommunikation hinaus, für das gesamte Feld dessen, was die Philosophie Erfahrung nennen würde, ja sogar Erfahrung des Seins: die sogenannte ‚Präsenz'." (Derrida 1976: 135)

Das Denken ist wie Sprache strukturiert, denn nur über Denken und Sprache nehmen die Menschen die Welt wahr und artikulieren sich. Für Derrida gibt es keine Signifikate, sondern alle Signifikate sind bereits Signifikanten. Die Betrachtung der Schrift als „Signifikant eines Signifikanten" ist besonders aufschlussreich für ihn, da ihre Eigenschaften Rückschlüsse auf die Eigenschaften der Sprache an sich zulassen.

2.1.2 Urschrift, *différance,* Spur und Dekonstruktion

Derrida stellt die These auf, dass die Schrift in der Philosophie deswegen verteufelt wird, da ihre spezifischen Eigenschaften – *dauerhafte Vereinbarung* beziehungsweise *Beständigkeit*, *Iterabilität, Abwesenheit* und *Kontextbruch* – die westliche Metaphysik und ihre Bindung der Erkenntnis an die unmittelbare Einsicht des Logos untergraben. Der Grund dafür ist, dass diese Eigenschaften nicht für die Schrift allein gelten, sondern dass sie wichtige Grundlagen für die Sprache an sich sind. Die Eigenschaften der Schrift sind von Anfang an Teil der Sprache und wirken nicht erst durch die Schrift korrumpierend auf sie ein. Derrida dreht daher das Verhältnis um: Nicht die Schrift ist eine Ergänzung beziehungsweise eine Repräsentantin der Sprache, sondern umgekehrt gehört die Sprache in die Überkategorie Schrift. Sprache enthüllt „sich heute als Stellvertretung oder als Verstellung einer ersten Schrift“ (Derrida 1983a: 18). Für Derrida ist Sprache schon immer Schrift gewesen. Derrida benutzt für dieses Verhältnis den Begriff „Urschrift“ (*archi-écriture*). Die Urschrift ist weder eine Schrift im heutigen Sinne, noch die Ahnherrin heutiger Schriften. Diese irreführenden Assoziationen nimmt Derrida in Kauf, um Gedanken der Gründung und Fundierung zu parodieren, die für ihn ein falsches Fundament unseres Denkens darstellen. „Urschrift“ bedeutet, wie wir erkennen und wahrnehmen. Sie umfasst die eigentlichen Bedingungen der Sprache und soll aufzeigen, dass jegliche Sprachen und Sinnsysteme die spezifischen Eigenschaften haben, die bislang der Schrift zugewiesen wurden.

Wird Saussures These der Arbitrarität und Kontingenz konsequent angewandt, so muss sie auch auf die Schrift zutreffen: Wenn es arbiträr ist, welches Lautbild welcher Vorstellung zugeordnet wird, so muss ebenso arbiträr sein, ob der Signifikant ein Lautbild oder irgendeine andere Art von Markierung ist. Das Band zwischen Signifikant und Signifikat muss völlig kontingent sein: Es existiert für eine bestimmte Zeit nur aufgrund von Konventionen, Traditionen und/oder Zufällen – also aufgrund einer gesellschaftlichen Vereinbarung und nicht durch Gründe, die außerhalb des Sozialen liegen.

Dieses Element der *Vereinbarung* ist *die* Vorbedingung für Sprache und sie ist gleichzeitig das Hauptattribut der Schrift: „Wenn ‚Schrift‘ Inschrift und vor allem dauerhafte Vereinbarung von Zeichen bedeutet (was den alleinigen, irreduziblen Kern des Schriftbegriffs ausmacht), dann deckt die Schrift im allgemeinen den gesamten Bereich der sprachlichen Zeichen.“ (ebd.: 78) Das, was der Schrift als künstlich und äußerlich angelastet wird – dass sie willkürliche oder zufällige Zeichen als Repräsentanten für Inhalte bereit stellt – trifft auf alle anderen Zeichen ebenfalls zu. Der Begriff „Urschrift“ umschreibt diese Vorbedingung aller Kommunikation: „Die Idee der Vereinbarung selbst, also der Arbitrarität des Zeichens,

kann vor der Möglichkeit der Schrift und außerhalb ihres Horizonts nicht gedacht werden.“ (ebd.: 78)

Mit der Eigenschaft der dauerhaften Vereinbarung gehen für Derrida weitere Attribute der Schrift einher: Wiederholbarkeit beziehungsweise Iterabilität, Abwesenheit und der Bruch mit dem Kontext.

„Ein schriftliches Zeichen (signe), im geläufigen Sinne dieses Wortes, ist also ein Zeichen (marque), das bestehen bleibt, das sich nicht in der Gegenwart seiner Einschreibung erschöpft und die Gelegenheit zu einer Iteration bietet, auch in Abwesenheit des empirisch festlegbaren Subjekts, das es in einem gegebenen Kontext hervorgebracht oder produziert hat, über seine Anwesenheit hinaus.“ (Derrida 1976: 135f.)

Schriftliche Zeichen sind nur dann *beständig* (also *dauerhaft* vereinbar), wenn sie *wiederholbar* sind. Das heißt, sie sind nicht nur einmalig lesbar, wie zum Beispiel gesprochene Worte nur einmal hörbar sind. Es ist die Besonderheit der Schrift, dass sie die Kommunikation räumlich und zeitlich sehr stark ausdehnt: Nachrichten sind wiederholbar, ohne dass ihre Produzent_innen unmittelbar anwesend sein müssen. Mit der Wiederholbarkeit geht die Eigenschaft der *Abwesenheit* einher. Weder muss die Verfasser_innen einer Kommunikation dabei sein, wenn eine Mitteilung gelesen wird, noch müssen die eigentlich beabsichtigten Empfänger_innen zugegen sein, wenn die Mitteilung geschrieben wird (vgl. ebd.: 134; Derrida 2003b: 36). Dies bedeutet, dass nicht jederzeit beim Lesen oder Hören von Zeichen die ursprüngliche Intentionalität ihrer Sender_innen eingeholt werden kann. Wenn die Sender_innen abwesend sind und der Kontext, in dem sie ihre Kommunikation durchführten, verloren oder unklar ist, so muss das Zeichen auch in einem neuen Kontext erkennbar sein. Die Wiederholbarkeit des Zeichens zieht nach sich, dass nicht ein identisches Zeichen wiedergegeben wird, sondern das Zeichen mit dem neuen Kontext eine Veränderung erfährt. Der *Bruch des Kontexts* ist für Derrida in die schriftliche Kommunikation eingeschrieben und führt dazu, dass eine Wiederholung der Nachricht keine identische Wiederholung mit vollständig erhaltenen Sinn sein kann: Vielmehr bezeichnet sie Derrida als „*Iteration*“, als Wiederholung, die mit einer Veränderung einher geht. Ein Teil der Nachricht bleibt bestehen: „Die Iterabilität setzt eine minimale *restance* voraus (wie auch eine minimale, wenngleich begrenzte Idealisierung), damit die Selbst-Identität *in, quer durch* und selbst *hinsichtlich* der Veränderung [*altération*] wiederholbar und identifizierbar ist. [Herv.i.O.]“ (Derrida 2001c: 89) Andere Teile der Nachricht gehen allerdings verloren oder kommen hinzu: „Die Iterabilität verändert, parasitiert und kontaminiert, was sie identifiziert und zu wiederholen ermöglicht; sie macht, daß man etwas anderes sagt, als das, was man sagt *und* sagen möchte, etwas anderes versteht... und so weiter. [Herv.i.O.]“ (ebd. S. 103) Wurden die Eigenschaften der Abwesenheit und der Verräumlichung noch meist als positive Eigenschaften der Schrift angesehen, so gilt die Iterabilität

als das korrumpierende und gefährliche an der Schrift, da sie die ursprünglichen Absichten der Kommunikation verfälschen.

Für Derrida braucht jedes Zeichen eine „gewisse Selbstidentität" (Derrida 1976: 137), so dass das Zeichen während der Kommunikation überhaupt identifiziert und (öfter) benutzt werden kann. Ein Zeichen muss erkannt werden können, wenn es in der Praxis leicht verändert wurde, zum Beispiel in einem Dialekt eigentümlich ausgesprochen wird oder in einem ungewöhnlichen Kontext auftaucht. Das heißt, es existiert auch in der gesprochenen Sprache eine beständige (aber wandelbare) Form eines Zeichens. Die Beständigkeit und Wiederholbarkeit liegen für Derrida demnach auch für gesprochene Zeichen auf der Hand. Dies zieht die Eigenschaften der Abwesenheit und des Kontextbruchs für die gesprochene Sprache (ja für alle Zeichen schlechthin) nach sich.

> Das Zeichen muss die Möglichkeit bieten, „nicht allein in Abwesenheit eines ‚Referenten' wiederholt zu werden, was sich von selbst versteht, sondern auch in Abwesenheit eines bestimmten Bezeichneten oder der augenblicklichen Bedeutungsintention, wie auch jeder gegenwärtigen Kommunikationsintention. Diese strukturelle Möglichkeit, dem Referenten oder dem Bezeichneten (also der Kommunikation und seinem Kontext) entzogen zu werden, macht, wie mir scheint, jedes Zeichen (*marque*), auch ein mündliches, ganz allgemein zu einem Graphem, das heißt, wie wir gesehen haben, zur nicht-anwesenden *Übriggebliebenheit* [*restance*, Anm.d.Verf.] eines differentiellen, von seiner angeblichen ‚Produktion' und seinem Ursprung abgeschnittenen Zeichens (*marque*). Und ich werde dieses Gesetz sogar auf jede ‚Erfahrung' im allgemeinen ausdehnen, gesetzt, es gibt keine Erfahrung von *reiner* Anwesenheit, sondern nur Ketten von differentiellen Zeichen (*marques*). [Herv.i.O.]" (ebd. S. 137f., vgl. Hitz 2005: 52f.; Krämer 2001: 228f.)

Zusammengefasst tragen also alle Zeichen die Eigenschaften der Arbitrarität, Kontingenz, dauerhaften Vereinbarung, Wiederholbarkeit, Abwesenheit und des Kontextbruchs in sich. Dies bedeutet einen Bruch mit der Metaphysik der Präsenz: Da Zeichen nur Signifikanten eines Signifikanten sind, und in einer unendlichen Kette an Weiterverweisungen ihren Sinn erhalten, kann von einem eindeutigen, definierbaren Signifikat nicht mehr gesprochen werden (vgl. Derrida 1983a: 92). Dieses kann nicht durch den Logos in einem unmittelbaren, präsenten Wahrnehmungsakt erkannt werden, sondern vielmehr verschwimmt und variiert der Sinn jedes Zeichen als Signifikant eines Signifikanten. Wird das Konzept des Signifikats aufgegeben, so muss auch der Gedanke verabschiedet werden, dass es etwas wie ein transzendentales Signifikat gibt: Ein Signifikat, das nicht durch die Sprache gegeben wird, sondern seinen Sinn außerhalb der Sprache erhält. Die Erkenntnis kann dann nicht mehr als unmittelbar gedacht werden, sie ist nur durch Vermittlung möglich. Da alle Signifikanten nur auf Signifikanten verweisen, ist jeder Prozess der Bezeichnung durch Vermittlung geprägt.

Für Derrida gibt es zu keiner Erkenntnis ein gesichertes Fundament, es gibt nirgendwo einen absoluten Anfang oder einen Ausgangspunkt für Erkenntnis. Nicht einmal die These Saussures wird von ihm geteilt, dass Zeichen eindeutig durch die Differenz zu anderen Zeichen bestimmbar wären. Für Derrida bedeutet die Differenz, dass Zeichen keine feste, gegenwärtige Identität mehr haben. Ihre Bedeutung verschwimmt, ist brüchig, zerfällt, wandelt und verschiebt sich, weil die Zeichen permanent auf vergangene Zeichen verweisen und ebenso ihrerseits zukünftige Zeichen prägen. Im Zuge dessen hat sich der Schriftbegriff schlussendlich verschoben: Schrift kann nach Derridas Analyse nicht mehr nur als „geschriebenes Zeichen" gelten. Vielmehr umfasst nach seiner Lesart Schrift die Urschrift, das heißt, sie spiegelt die Bedingungen wieder, die als die Voraussetzungen der Sprache gelten. Diese Voraussetzungen sind allerdings nicht mehr vereinbar mit dem klassischen Begriff des Zeichens, sondern mitsamt dem Schriftbegriff wird ebenso der Zeichenbegriff neu gedacht.

Derridas Gleichstellung der Schrift mit der gesprochenen Sprache greift den Logozentrismus zentral an: Präsenz ist nicht länger ein Schlüssel zur Erkenntnis, da sie im Kern bereits instabil ist. Das, was der Sprache zugeschrieben wird – dass sie den „Logos" wiedergeben kann, weil dieser unmittelbar wahrgenommen werden kann – ist eine Illusion, denn die Sprache und damit auch jedes Denken tragen bereits die Eigenschaften als Vermittler in sich. Eine der bekanntesten und zugleich missverstandensten Zusammenfassungen von Derridas Theorie lautet „Ein Text-Äußeres gibt es nicht." (Derrida 1983a: 274, „Il n'y a pas de hors-texte.") Diese Aussage bündelt Derridas Thesen zu den menschlichen Erkenntnismöglichkeiten: Wir nehmen die Realität immer nur durch die Sprache vermittelt wahr, das heißt, die Realität stellt sich uns als „Text" dar.[84] Dies zieht nach sich, dass nicht nur die Sprache den Eigenschaften der Urschrift (Vermittlung, Differenz und Relativität) unterliegt, sondern ebenso unser Denken und unsere Erkenntnisfähigkeit. Phänomene der realen Welt verstehen wir nur dadurch, dass wir durch die Sprache Unterschiede zwischen verschiedenen Phänomenen etablieren. Für Derrida können wir nie so etwas wie einen Referenten – also ein von der Sprache unbeeinflusstes und ungeprägtes, reales Phänomen – wahrnehmen. Das heißt also, die Sprache und die Texte bringen unsere Realität hervor.[85] Unser Wissen ist damit grundlos: Es basiert

---

84 Derridas Begriff des „Textes" könnte durch den des „Diskurses" ersetzt werden, da die zentralen Aussagen Derridas dem poststrukturalistischen Diskursbegriff entsprechen, vgl. Kapitel 1.4.4. Dies zeigt sich umso mehr, als Derrida (ähnlich wie Laclau und Mouffe, vgl. Kapitel 2.3.3) Handlungen nicht von Texten ausgeschlossen ansieht – auch Handlungen benötigen Diskurse als Grundlage und wirken selbst an Diskursen mit (vgl. Derrida in Kearney/Dooley 1999: 65f.).

85 Derrida meint mit „außerhalb des Textes" allerdings nicht, dass es keine materielle Welt gibt und wir in einer völlig idealistischen, nur durch die Sprache gegebenen Rea-

auf einem unendlichen Fortgang von einer Verweisung zur nächsten. All diese Verweisungen gründen auf überlieferten aber kontingenten Konzepten.

„Das Substitut ersetzt nichts, das ihm irgendwie präexistiert hätte. Infolgedessen mußte man sich wohl eingestehen, daß es kein Zentrum gibt, daß das Zentrum nicht in der Gestalt eines Anwesenden gedacht werden kann, daß es keinen natürlichen Ort besitzt, daß es kein fester Ort ist, sondern eine Funktion, eine Art von Nicht-Ort, worin sich ein unendlicher Austausch von Zeichen abspielt. Mit diesem Augenblick bemächtigt sich die Sprache des universellen Problemfeldes. Es ist dies auch der Augenblick, da infolge der Abwesenheit eines Zentrums oder eines Ursprungs alles zum Diskurs wird […], das heißt zum System, in dem das zentrale, originäre oder transzendentale Signifikat niemals absolut, außerhalb eines Systems von Differenzen, präsent ist. Die Abwesenheit eines transzendentalen Signifikats erweitert das Feld und das Spiel des Bezeichnens ins Unendliche." (Derrida 1989: 424)

Für die Wissenschaft hat die Erkenntnistheorie Derridas weitreichende Folgen: Es gibt keinen neutralen Punkt, von dem aus ein Wissenschaftssystem aufgebaut werden könnte. Derrida enttarnt die Suche nach solch einem Fundament als Wunsch, der durch die Metaphysik kreiert wird. Die Sprache basiert im wesentlichen auf der Annahme, dass Begriffe Phänomene direkt beschreiben und eindeutig definieren zu können– jeder Begriff trägt dies in sich, indem er den Anschein vermittelt, er würde eine Bedeutung, eine Präsenz enthalten (vgl. Hitz 2005: 35f.). Für Derrida stehen alle Begriffe in der metaphysischen Tradition und können nicht benutzt werden, ohne deren grundlegende Vorstellungen (zum Beispiel die Annahme von Präsenz) weiter zu tragen (vgl. Derrida 1983a: 27f.; Derrida 1989: 425).[86] Das Ziel, zu neutralen Fundamenten zu gelangen, ist daher in der Sprache schon angelegt. Dieses Ziel hat sich in der Wissenschaft als äußerst wirkmächtig erwiesen, findet es Derrida doch nicht nur in der Philosophiegeschichte, sondern auch in aktuelleren Schriften (vgl. Bernstein 1991: 175f.)

---

lität leben (vgl. Derrida 2001c: 211f.). Er bestreitet die Existenz der materiellen Dinge nicht (vgl. Kearney 1984: 123f.), aber er verneint, dass wir diese unvermittelt wahrnehmen können.

86 Mit der Sprache beherrscht der Logozentrismus in Folge auch das ganze Denken: „Logozentrismus war und ist überall wirksam, denn er bedingt jede Erfahrung. Er affiziert nicht nur philosophische Begriffe und Inhalte, die Semantik oder den Diskurs als solchen, sondern darüber hinaus den Bereich bedeutungskonstituierender Strukturen überhaupt, also etwa soziale und politische Strukturen, institutionelle, pädagogische und rhetorische Normen und Rahmenbedingungen, Regelsysteme des Rechts, der Autorität, der Bewertung etc." (Letzkus 2002: 448f.)

„Wenn es sich so verhält, dann muß die ganze Geschichte des Begriffs der Struktur […] als eine Reihe einander substituierender Zentren, als eine Verkettung von Bestimmungen des Zentrums gedacht werden. Das Zentrum erhält nacheinander und in geregelter Abfolge verschiedene Formen oder Namen. Die Geschichte der Metaphysik wie die Geschichte des Abendlandes wäre die Geschichte dieser Metaphern und Metonymien. Ihre Matrix wäre […] die Bestimmung des Seins als *Präsenz* in allen Bedeutungen dieses Wortes. Man könnte zeigen, daß alle Namen für Begründung, Prinzip oder Zentrum immer nur die Invariante einer Präsenz (*eidos, arche, telos, energeia, ousia* [Essenz, Existenz, Substanz, Subjekt], *aletheia*, Transzendentalität, Bewußtsein, Gott, Mensch usw.) bezeichnet haben. [Herv.i.O.]" (Derrida 1989: 423f., vgl. Hitz 2005: 33f.)

Derridas Konzept der Urschrift greift mit seiner Sichtweise auf die Sprache die klassischen wissenschaftlichen Normen – Neutralität, Autonomie, Voraussetzungsfreiheit, die Möglichkeit von gesicherten Erkenntnissen – in ihrem Kern an. Derrida hingegen will deutlich machen, dass die eindeutige Bestimmung des „Wesens" eines Zeichens nicht durchgeführt werden kann, da in dieser Definition immer die Spuren von anderen Elementen enthalten sind, die eine Definition stets kontaminieren. Die Feststellung, dass jegliche Erkenntnis nur durch eine Vermittlung wahrgenommen wird, reicht jedoch nicht dazu aus, dass die Philosophie nun einfach umdenken und dem Logozentrismus den Rücken kehren könnte. Für Derrida ist ein vollständiges Entkommen aus dem Logozentrismus nicht möglich, da dieser das westliche Denken bereits zu stark beherrscht. Er steht damit allerdings vor der schwierigen Aufgabe, in seine Philosophie, die ja auch auf Begriffe und Worte zurückgreifen muss, nicht seinerseits logozentrisches Denken einfließen lassen, indem er bereits logozentrisch beeinflusste Worte verwendet. Seine Strategie ist es, Kunstworte zu kreieren, die einerseits auf bekannte Bedeutungen verweisen, jedoch gleichzeitig diese Bedeutungen offensichtlich hinterfragen. Solche Kunstworte findet er in dem Begriff der „Urschrift" und des Weiteren in der „différance", welche das Spiel der Bedeutungsgebung benennen soll. „Ein solches Spiel, die *différance*, ist nicht einfach ein Begriff, sondern die Möglichkeit der Begrifflichkeit, des Begriffsprozesses und –systems überhaupt." (Derrida 1976: 16)

Mit der *différance* versucht Derrida den Vorgang der Bezeichnung in der Sprache zu verdeutlichen, indem das Kunstwort verschiedene Assoziationen zu anderen Wörtern auslöst. Da die Assoziationen keine eindeutige Definition ermöglichen, sondern sich immer neue Varianten einschreiben lassen, weist dieser Begriff metaphysische Denkweisen zurück. Anhand der verschiedenen Assoziationen zu anderen in der *différance* enthaltenen Wörtern spielt sie auf verschiedene Aspekte der Begriffsbildung an und beschreibt jenen Prozess, durch den im Differenzsystem Sprache Bedeutung gestiftet wird (vgl. Derrida 1988g: 29-52).

Erstens ist Sprache ein Differenzsystem, worauf die Verbform „différer" (unterscheiden, abweichen) und das Adjektiv „différent" (anders, verschieden) hinweisen.

Eine spezifische Bedeutung wird über Unterschiede, Abweichungen und Abgrenzung zu anderen Zeichen erlangt. Zweitens verschiebt sich die Bedeutung eines Zeichens kontinuierlich im Laufe der Zeit, weil es bei jeder Verwendung mit neuen Kontexten und daher anderen Zeichen verbunden wird. Dies wird ebenfalls durch die zweite Bedeutungsebene von „différer“ (verschieben) ausgedrückt (vgl. Derrida 1976: 18f.). Die *différance* ist damit dem logozentrischen Denken entgegengesetzt, bei dem Bedeutungen einen Ursprung haben und eindeutig festgelegt werden können. Die *différance* hingegen löst den Bezug zu einer räumlichen und zeitlichen Präsenz auf; durch sie ist Bedeutung nie eindeutig definiert und auch nicht von Dauer. Durch die räumlichen Abgrenzungen untergraben abwesende Elemente die Präsenz einer Bedeutung und durch die Verschiebungen auf der zeitlichen Ebene lässt sich keine Gegenwärtigkeit einer Bedeutung mehr ausmachen. Die Unstimmigkeit ist in jeder Bedeutung bereits inhärent und Texte sind in sich brüchig. Dieser Widerstreit, diese (Ver-)Störung der *différance* wird drittens angezeigt durch das Nomen „différend“, das auf Widerstreit, Meinungsverschiedenheiten und Differenzen verweist. Viertens ist die *différance* für Derrida „keine Tätigkeit eines Subjekts“ (ebd.: 13), sondern die Endung „ance“ impliziert im Französischen eine Mischung aus aktiv und passiv. „Différance bezeichnet demnach sowohl eine ‚passive Differenz‘, die als Bedingung des Bedeutens schon gegeben ist, und den Akt des Unterscheidens, der Differenzen erst erzeugt.“ (Culler 1999: 108, vgl. Krauß 2001: 74) Derrida ist es gelegen, die klassischen Oppositionen zwischen aktiv/passiv und Subjekt/Objekt an sich zu hinterfragen und diese Gegensätze nicht einfach als gegeben zu übernehmen. Zuletzt zeigt die beim Sprechen unhörbare Ersetzung des e aus „différence“ durch ein a an, dass das Spiel der Differenzen ebenfalls nicht wahrnehmbar ist: Jedes Zeichen erlangt seine Bedeutung durch Abgrenzung. Doch eben diese Abgrenzung ist selbst nicht direkt zu fassen, sie entzieht sich zum einen den Sinnen, aber zum anderen auch dem Verstand durch die schwer begreifbare, unendliche Kette an Verweisungen.

Die *différance* zieht in allen Texten Spuren nach sich, auch jedes Zeichen enthält Spuren: Da es in ein Signifikationssystem eingebettet ist und seine Identität über Differenzen zu anderen Zeichen erhält, trägt es die Spuren anderer, abwesender Zeichen in sich. Derrida interessieren weniger die offensichtlichen Spuren (also Differenzen, auf die merklich angespielt wird und auf die ein Text bewusst verweisen will), sondern er sucht nach den versteckten Spuren in den Texten: Spuren, die auf das konstitutive Außen (vgl. Kapitel 1.4.4 und Fußnote 64) verweisen und die notwendig für den Text, aber verschleiert sind. Es ist ein Ziel seiner Philosophie, jene Spuren herauszuarbeiten, welche Möglichkeitsbedingungen des Textes sind, ohne dass sie auf den ersten Blick offenbar werden.

Die Spur ist für Derrida ein weiterer Hinweis, auf welch brüchigem Fundament die Metaphysik der Präsenz aufbaut: Die Spur offenbart, dass das Sein nie ein Präsent-Sein ist und war. Durch die unendlichen Verweisungen auf andere Zeichen ist

das Sein von räumlicher und zeitlicher Abwesenheit durchzogen und kann nie ganz anwesend sein. Die Bedeutung ist gleichermaßen abwesend, denn die Spur an Verweisungen führt immer ins Unendliche. Die Spur zeigt auf, dass es für keine Bedeutung einen eindeutigen Ursprung gibt, auf den die Bedeutung sich zurückführen lassen könnte. Vielmehr ist die Spur selbst dieser Ursprung: „*In Wirklichkeit ist die Spur der absolute Ursprung des Sinns im Allgemeinen; was aber bedeutet, um es noch einmal zu betonen, daß es einen absoluten Ursprung des Sinns im allgemeinen nicht gibt. Die Spur ist die Differenz*, in welcher das Erscheinen und die Bedeutung ihren Anfang nehmen. [Herv.i.O.]" (Derrida 1983a: 114) Die Suche nach einem Fundament der Erkenntnis verliert sich stets in den unzähligen Verweisungen.

Diesen Spuren geht Derrida mit seiner eigenen Vorgehensweise nach, die unter dem Namen der „Dekonstruktion" bekannt geworden ist. In textnaher Analyse wird nachvollzogen, wie die Theorien der untersuchten Schriften aufgebaut sind und welche innere Logik und Strukturen sie vorweisen. Bei dieser „Konstruktion" des Denkgebäudes handelt es sich nicht nur um ein reines Erfassen der Gedankengänge und Argumentationen. Es ist Derridas Anspruch, die Theorien nicht nur wiederzugeben, sondern sie in aller Konsequenz anzuwenden. Dafür muss er die grundlegenden Annahmen herausfiltern. Von diesen ausgehend verfolgt Derrida alle weiteren Schlüsse und verdeutlicht, welche Art von interner Hierarchie die grundlegenden Annahmen erschaffen. Seine These ist, dass in der westlichen Metaphysik ständig Binaritäten produziert werden, um Begriffe zu definieren, wie zum Beispiel die Unterscheidungen von Sprache und Schrift, Präsenz und Repräsentation, Innen und Außen, Geist und Körper, sowie Natur und Kultur. Diese Binaritäten können allerdings nicht ohne innere Brüche und Ausschlüsse konstruiert werden. Genau auf diese Lücken macht Derrida aufmerksam, indem er aufzeigt, an welchen Stellen der Theorie interne Widersprüche auftauchen und wo die eigentlichen Kernthesen unerwartete Folgerungen nach sich ziehen. Die Dekonstruktion bedient sich der internen Kritik:

> „Die Bewegungen dieser Dekonstruktion rühren nicht von außen an den Strukturen. Sie sind nur möglich und wirksam, können nur etwas ausrichten, indem sie diese Strukturen bewohnen; sie in *bestimmter Weise* bewohnen, denn man wohnt beständig und umso sicherer, je weniger Zweifel aufkommen. Die Dekonstruktion hat notwendigerweise von innen her zu operieren, sich aller subversiven, strategischen und ökonomischen Mittel der alten Struktur zu bedienen, sich ihrer strukturell zu bedienen, das heißt, ohne Atome und Elemente von ihr absondern zu können. [Herv.i.O.]" (Derrida 1983a: 45)

Derrida interessiert besonders, wo die zentralen Konzepte des Textes Grenzen aufstellen, Themen verschweigen, sowie andere Elemente des Textes ausschließen oder marginalisieren, um sich selbst zu immunisieren. Diese Grenzen, die sich in scheinbaren Nebensächlichkeiten oder Sekundärem finden lassen, weisen für ihn

auf versteckte Grundannahmen hin – Grundannahmen, die nicht selbsterklärend oder „natürlich“ sind, sondern politische Entscheidungen darstellen. Er will vor allem zeigen, dass zwischen der ursprünglichen Absicht der Autor_innen und dem, was die Texte schlussendlich aussagen, große Brüche existieren können. Durch die erneute „Konstruktion“ der Theorie und die konsequente Verfolgung der Kernthesen nimmt sich Derrida die Freiheit heraus, basierend auf diesen Kernthesen eigene Schlüsse zu ziehen, die bislang in der Theorie unterdrückt wurden. Seine eigenen Thesen entwickelt er damit auf der Grundlage der bearbeiteten Texte; sie werden deswegen zuweilen auch als „parasitär“ (Lagemann/Gloy 1998: 45f.) bezeichnet. Durch die eigene Interpretation und neue Zusammenstellung der Texte ergibt sich eine veränderte Theorie, welche die ursprüngliche Theorie und ihre Folgerungen mitunter stark angreift. Aus der „Konstruktion“ wird eine Kritik – eine teilweise „Destruktion“ – an der ursprünglichen Theorie, weswegen Derrida für sein Vorgehen das Kunstwort „Dekonstruktion“ wählt.[87]

Dekonstruktion wird oft als eigene Methode verstanden und in der Literaturtheorie der sogenannten Yale School als Arbeitsweise zugeschrieben.[88] Derrida selbst will die Dekonstruktion nicht in den Rang einer Methode erheben (vgl. Derrida 1988b: 3; Derrida 2001a: 73). Für ihn ist die Dekonstruktion nicht nur eine bewusst durchgeführte Praxis der Textbearbeitung, sondern sie ist die Eigenschaft eines jeden Textes. Dekonstruktion umfasst nicht nur die Schritte, wie ein Text zuerst konstruiert wird und dabei unversehens destruiert wird, sondern sie bezeichnet auch die inhaltlichen Annahmen, die mit dieser „Praxis“ (vgl. Kimmerle 2004: 24) einher gehen:[89] Kein Text ist für Derrida in sich logisch und vollständig – vielmehr basiert jeder Text, um ein (scheinbar) stimmiges Grundgerüst zu bauen, auf Verweisen, Ausgeschlossenem, Ungesagtem, auf Widersprüchen, Ergänzungen und Vorannahmen. Jeder Text entbehrt einer sicheren Grundlage und ruht auf einem unvollkommenen Fundament. Dekonstruktion ist keine Vorgehensweise, die von außen an einen Text herantritt. Sie deckt vielmehr auf, was die ganze Zeit schon im Inneren des Textes verborgen war und ist für Derrida eigentlich schon von selbst im Inneren des Textes wirksam. Dekonstruktion ist „*das, was geschieht* [Herv.i.O.]“ (Derrida

---

87 In der Rückschau ist er mit diesem Begriff und vor allem dessen „Karriere“ im wissenschaftlichen Sprachgebrauch nicht glücklich (vgl. Derrida 1997: 32).

88 Die der Yale School zugeordneten Denker Geoffrey H. Hartmann, Harold Bloom, J. Hillis Miller und Paul de Man brachten mit Derrida den Band „Deconstruction and Criticism“ (1979) heraus, der dekonstruktivistische Studien enthält. Ausführliche Darstellungen der „Yale School“ und ihre Verknüpfungen zu Derrida siehe Zima 1994.

89 Diese Zweiteilung der Dekonstruktion entspricht Cullers (1999: 95) Einteilung der Dekonstruktion als „Modus der Lektüre“ und „philosophische Position“. Zu seiner dritten Sichtweise, der Dekonstruktion als „politische oder intellektuelle Strategie“ siehe Kapitel 2.1. 9 und 4.1.2.

2001a: 73), sie „ist keine *nachträglich* von außen her eines schönen Tages sich ereignende Operation, sie ist immer schon am Werk im Werk [Herv.i.O.]“ (Derrida 1988a: 103).[90] Die Dekonstruktion sollte nie als abgeschlossener Prozess begriffen werden, denn in jedem neuen Kontext und mit jedem neuen Lesen treten bislang unerschlossene Aspekte ans Licht (vgl. Derrida in Kearney/Dooley 1999: 65).[91]

Die Dekonstruktion als Eigenschaft eines jeden Textes zeigt genau diese Problematiken auf, dass es keinen gesicherten Punkt gibt, auf dem ein Text (beziehungsweise die Wissenschaft) aufbauen kann und dass kein Ausbrechen aus der Metaphysik der Präsenz möglich ist (vgl. Derrida in Kearney 1984: 111). Das heißt aber nicht, dass Derrida der Gefahr erliegt, sich ohne ein Zentrum zu verlieren, alles und nichts begründen zu können und weder eine wissenschaftliche Aussage treffen, noch zu einem Handeln finden zu können. Er verlangt den Gedankengang umzudrehen: Es ist nicht möglich, ein logisch begründetes Fundament für die Wissenschaft zu benennen oder lückenlos aufzuklären, warum jener oder dieser Forschungsansatz gewählt wurde. Dennoch hat der aktuelle Zustand eine Bedeutung und kann als Ausgangspunkt für das eigene Denken und Handeln genommen werden. Mehr oder weniger sinnvolle Aussagen zu treffen ist durchaus möglich („Der Mond besteht aus Käse“). Man kann diese ebenso widerlegen, jedoch nicht mit dem Verweis auf ewiggültige Wahrheiten, sondern nur im Kontext der aktuell wirksamen Diskurse. (Nach dem heutigen Verständnis und wissenschaftlichen Erkenntnissen von „Mond“, „bestehen aus“ und „Käse“, nach der heute gültigen Grammatik sowie der aktuellen Vorstellung von Existenz ist der Satz nicht wahr. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass die Aussage die er tätigt, irgendwann wahr werden kann.)

---

90 Vgl. Derrida in Kearney/Dooley 1999: 65; Derrida/Ferraris 2001: 64; Krauß 2001: 73f.; Wetzel 2003: 267.

91 Wer Derridas dekonstruktiven Thesen zustimmt, welche die Begrifflichkeit und die Definierbarkeit von Begriffen an sich angreifen (vgl. Zima 1994: 1), der kommt in Folge in große Schwierigkeiten, die Dekonstruktion als einen „definierbaren“ Begriff zu beschreiben. Eine Lösung für dieses Problem bietet der Literaturwissenschaftler Nicholas Royle an. Er zeigt auf, wie eingeschränkt und unvollständig die Einträge über „Dekonstruktion“ in Lexika sind und stellt seine eigene ungewöhnliche Definition der Dekonstruktion daneben: „deconstruction n. not what you think: the experience of the impossible: what remains to be thought: a logic of destabilization always already on the move in ‚things themselves‘: what makes every identity at once itself and different from itself: a logic of spectrality: a theoretical and practional parasitism or virology: what is happening today in what is called society, politics, diplomacy, economics, historical reality, and so on: the opening of the future itself.” (Royle 2000: 11, vgl. Norris/Benjamin 1990: 7)

Erkenntnis ist nach Derrida in höchstem Maße temporär. Die Wissenschaft darf nicht den Versuch darstellen, ewiggültige Gesetzmäßigkeiten zu entdecken. Sie sollte aktuell belastbare Einsichten und Verfahren entwickeln und diese stets in dem Bewusstsein der beschränkten Reichweite (sowohl hinsichtlich der Dauer als auch der unvermeidlichen blinden Flecke) verwenden. Alle Erkenntnisse sind erstens in einem dichten Netz von Bedeutungen und Verweisen zu verstehen. Dieses Vernetztsein ist zweitens einer steten Veränderung unterworfen und drittens durch die Grundlosigkeit prinzipiell nicht beständig. Da Bedeutung nicht beständig ist, muss sie provisorisch verwendet werden.

Dies birgt zwei große Probleme für grundsätzliche Kritik:

„Erstens sind alle Begriffe, die […] in der Tradition entwickelt wurden, in dieser Tradition verfangen. Immer werden sie – mehr oder weniger – die Oppositionen und begrifflichen Strukturen wiederherstellen, aus denen sie genommen sind. So bleibt nur, sich auf dem Wege der Produktion der Produktion neuer Begrifflichkeiten kritisch zu bewegen. Zweitens ist dies aber unmöglich, da alle Entwicklung neuer Begrifflichkeit auf eine alte Sprache zurückgreifen muss.“ (Bertram 1999: 227)

Wie ist eine Dekonstruktion dennoch möglich? Wie bereits erwähnt, soll Dekonstruktion nicht als Methode verstanden werden. Vielmehr wird mit einer sensiblen Lektüre die bereits im Text angelegte Dekonstruktion herausgearbeitet (vgl. ebd.: 234). Die unvermeidlichen Brüche, unterbelichteten diskursiven Zusammenhänge, Instabilitäten und behaupteten Selbstverständlichkeiten werden aufgespürt und thematisiert. Anstatt also einen eigenen Standpunkt aufzurichten und ihn in Opposition zum Text zu bringen, versucht die dekonstruktive Lektüre mit dem Text über den Text hinaus zu gehen (vgl. Bradley 2008: 110ff.).

Die in diesem Kapitel behandelten Einsichten beinhalten nicht nur eine erkenntnistheoretische, sondern auch politische Dimensionen: Es genügt nicht, sich in Opposition zu einer politischen Idee zu setzen, um diese zu bekämpfen. Sie zu verwerfen bedeutet, sie als eigenen Referenzpunkt weiter mit einzubeziehen, möglicherweise sogar aufzuwerten. Darüber hinaus trägt der Rückgriff auf bereits bestehende Begrifflichkeiten alle Bedeutungsebenen weiter, die mit diesem Begriff verbunden wurden. In den folgenden Kapiteln wird ausgeführt, was dies für Derridas Verständnis von Politik bedeutet.

2.1.3 Von der Dekonstruktion zur Politik

Viele Kritiker_innen ordneten Derridas frühe Schriften (bis in die 1990er Jahre) als relativistisch ein, weil seine Theorie die Existenz von sicheren Fundamenten für ge-

sellschaftliche Normen oder politische Entscheidungen ausschließt.[92] Richard Rorty zum Beispiel fasst Derrida unter das Label des „privaten Ironikers“: Derrida wende sich zwar metaphysischen und erkenntnistheoretischen Problemen zu, die im Privaten und für das Denken einzelner Personen eine große Bedeutsamkeit einnehmen können, aber für die Gesellschaft, für das Zusammenleben in einer Gemeinschaft und für die Politik ziehe Derridas Theorie keine weiteren unmittelbaren Folgen nach sich. Er vermöge es nicht, praktische Probleme zu denken oder gar zu lösen (vgl. Rorty 1999: 44ff.). Immer wieder melden sich Stimmen zu Wort, die konstatieren, dass es „streng genommen“ keine politische Philosophie bei Derrida gebe.[93]

Diese Einschätzung von Derrida als einen am Politischen uninteressierten Philosophen änderte sich erst, als sich Derrida direkt zu politischen Themen äußerte, etwa dem Recht, der Gerechtigkeit, dem Erbe des Marxismus, der Brüderlichkeit und der Demokratie. Diese als plötzlich empfundene inhaltliche Neuausrichtung wurde von vielen als „politische Wende“ eingeordnet. Derrida betont allerdings, dass von einer unvermittelten Wende in seinem Werk nicht die Rede sein könne und er die Dekonstruktion schon immer als politisch eingeschätzt habe.[94] Zum einen verhalte sich die Dekonstruktion nicht „[…] *neutral*. Sie *interveniert* [Herv.i.O.]“ (Derrida 1986: 180). Sie erhebt den Anspruch „Folgen zu haben, die Dinge zu *ändern* und auf eine Weise einzugreifen, die wirksam und verantwortlich ist, mag sie zugleich auch sehr vermittelt sein: einzugreifen nicht nur im beruflichen Bereich, sondern ebenfalls in dem, was man den bürgerlichen, städtischen Raum, die *polis* oder allgemeiner noch die Welt nennt [Herv.i.O.]“ (Derrida 1991: 18f.). Zum anderen habe er in sein Denken von Anfang Thesen und Konzepte eingearbeitet, die auf das Politische verweisen. In der Tat beziehen sich seine späteren, politischer geprägten Schriften direkt auf die Thesen seiner ersten Werke und entwickeln sich auf der Basis der dort angelegten Grundlagen.

Es darf nicht erwartet werden, dass Derridas Hinwendung zu politischen Fragen in eine stringente Definition der „Politik“, des „Politischen“ oder der „Macht“ mündet. Zu dem Begriff der „Macht“ äußert er sich so gut wie gar nicht,[95] stimmt aber der poststrukturalistischen Sichtweise über Macht als Mikromächte zu (vgl. Derrida in Kearney/Dooley 1999: 74f., vgl. Kapitel 1.4.5). Eine Definition des Politischen (als Grundstruktur der Politik) lehnt Derrida klar ab, da jede Definition in der Praxis unscharf und nicht eindeutig abgrenzbar vom Nichtpolitischen ist:

---

92 Vgl. Jameson 1996: 18; Searle 1977 sowie Zusammenfassungen dieser Kritiken bei Readings 1989: 224; Wolin 1992: 200f. und Fußnote 10.

93 Vgl. Bennington 2000; Bennington 2001: 193; Niederberger 2002.

94 Vgl. Bennington/Derrida 1994: 109f.; Derrida 1998b: 23; Derrida 2004d: 43; Derrida 2006: 313; Derrida 2014: 70f.; McCarthy 1993: 146.

95 Vgl. Derrida 1999a: 184; ders. 1999b: 74; Derrida 2001c: 230; Niederberger 2002: 154.

„Gewiß mag der Begriff des Politischen *als* Begriff dem entsprechen, was ein idealer Diskurs in aller Strenge über die Idealität des Politischen aussagen *will*. Aber keine Politik hat jemals ihrem Begriff entsprochen. Kein politisches Ereignis kann mittels eines solchen Begriffs angemessen beschrieben werden. Und diese Unangemessenheit ist keine bloß akzidentielle, ist doch die Politik ihrem Wesen nach *praxis* […]. Was das rein Politische ist, das zu denken und zu formalisieren kann uns einzig das Politische selbst lehren. [Herv.i.O.]“ (Derrida 2002a: 161f., vgl. Derrida 2004a: 143; Derrida 2014: 70)

Frühere Bestimmungen des Politischen, aber auch mit ihm verbundene Begriffe wie das Subjekt, die Familie, die Zugehörigkeit, der Bürger oder der Mensch, sind für Derrida „morsch“ (ebd.: 392). All diese Begriffe versuchen das Politische von einem scheinbar gesicherten Ausgangspunkt – zumeist einem bestimmten „naturgegebenen“ Bild des Menschen – abzuleiten. Derrida macht deutlich, dass jegliche genauere Definition des Politischen und des Nichtpolitischen selbst ein politischer Vorgang ist, denn „[es] gibt in der modernen Gesellschaft keine externe, politikferne Referenz zur Begründung einer politischen Ordnung mehr, und deshalb kann sie ihren Grund nur in sich selbst suchen“ (Bonacker 2001: 134). Es wird festgelegt, welche Themen als neutral, natürlich, gegeben und damit der Politik enthoben sind. Da das Politische nicht in neutraler Weise definiert werden kann, erfordert die Entpolitisierung bestimmter Themen oder Handlungen einen massiven Einsatz von Politik. Eine Entpolitisierung bedeutet in diesem Sinne nichts anderes als eine Hyperpolitisierung. Für Derrida sollten politische Theoretiker_innen nicht den Eindruck erwecken, es gäbe eine unpolitische und neutrale Definition des Politischen. Dies ist nichts anderes, als die Tarnung eines eigentlich politischen Aktes als eines unpolitischen. Carl Schmitt beispielsweise kann beim Versuch, einen rein wissenschaftlichen Begriff des Politischen zu finden, nur auf polemische, bereits politisch gefärbte Begriffe zurückgreifen (vgl. Derrida 2002a: 163-170).

„Sehr viel sicherer scheint uns dagegen, daß sich das polito*logische* oder polemo*logische* Vorhaben und die politische Stellungnahme nicht voneinander trennen lassen. Ihre jeweilige Reinheit ist, es läßt sich nicht leugnen, *a priori* unauffindbar. Es läßt sich nicht leugnen, anders gesagt: Es läßt sich nur leugnen. Diese strukturelle Verleugnung instruiert und konstruiert den *politischen* Diskurs und den Diskurs *über* das Politische. Den einen *wie* den anderen, den einen *als* den anderen. [Herv.i.O.]“ (ebd. S. 166, vgl. ebd.: 155)

Anders als das „Politische“, das bei Derrida ein unbestimmter Begriff bleibt, kann seine Verwendung von „Politik“ genauer eingegrenzt werden. „Politik“ stellt sich in Derridas Texten oftmals als inhaltliche Agenda dar, im Prinzip das, was Karl Rohe

unter „policy" versteht (vgl. Rohe 1978: 62f.).[96] So setzt Derrida Politik an einer Stelle mit einer „regulativen oder programmatischen Zielsetzung" (vgl. Derrida 2002a: 162; Bonacker 2001: 136, 141) gleich oder lehnt an anderer Stelle ab, von der Dekonstruktion als Politik zu sprechen, da diese „unterschiedlichen politischen Perspektiven dienen kann" (Derrida 1999a: 189).[97] In diesem Sinne verwendet Derrida Politik häufig in einer Aufzählung gemeinsam mit Ethik, Moral oder Recht,[98] was auf bestimmte Inhalte der Politik (als auch der Ethik oder des Rechts) hinweist.

Auch der Logozentrismus der westlichen Metaphysik stellt für Derrida eine Politik dar, weil dieser einen ganz bestimmten Diskurs und ganz bestimmte Inhalte – das Ursprungsdenken und die Vorstellung von Präsenz – verfestigt. Einen solchen Logozentrismus sieht Derrida bei vielen politischen Theorien am Werk (zum Beispiel bei Carl Schmitt, Aristoteles und Rousseau),[99] weil diese das Politische zumeist auf ein ontologisches Prinzip oder einen Urgrund zurückführen.

Derridas Ablehnung einer eindeutigen Bestimmung des Politischen führt nicht dazu, dass er sich vom Begriff des Politischen völlig fern hält. Trotz seiner Bedenken kreist Derrida in seinen Schriften das Politische genauer ein, indem er die Frage nach dem Politischen anders formuliert. „Statt zu fragen, *was* das Politische sei, um von hier aus die Politik zu bestimmen, müsse danach gefragt werden, *wie* Politik überhaupt möglich sei, was also die Voraussetzungen sind, die die Politik als solche machen muß. [Herv.i.O.]" (Bonacker 2001: 134)

2.1.4 Unentscheidbarkeit als Bedingung der Möglichkeit von Politik

Für die Betrachtung des Politischen zieht Derrida die Einsichten aus seiner Sprachtheorie heran: Die These zur Sprache als Differenzsystem, die Unmöglichkeit transzendentaler Signifikate und die Kontingenz der Bedeutungen. Letzteres

---

96 „Bei policy denken wir an die inhaltlichen Handlungsprogramme, die von politischen Akteuren und Instanzen verfolgt werden, sowie an die Resultate von politischen Willensbildungs- und Entscheidungsprozessen, die bei der Mehrzahl von Menschen positive oder negative Betroffenheit auslösen." (Rohe 1978: 63)

97 Dies steht nicht im Widerspruch dazu, dass Derrida die Dekonstruktion als politisch empfindet. So mag die Dekonstruktion zwar inhaltlich neutral sein, doch sie trägt dennoch zu einer Politisierung bei, indem sie als unpolitisch eingestufte Themen wieder der Politik zuführt. Vgl. dazu Kapitel 2.1.5.

98 Vgl. Derrida 1991: 58; Derrida 1994: 397; Derrida 2002a: 104; Derrida 2003a: 13; Kearney/Dooley 1999: 73.

99 Vgl. zu Derridas Kritik an Carl Schmitt Simon 2008: 100-127, an Rousseau Krauß 2001: 110-124 und an Aristoteles Hitz 2005: 87-143.

bedeutet für ihn, dass sich Sprache und Erkenntnis in einem „Feld der Entscheidung“ (Derrida 2001c: 178) abspielen. Es wird immer wieder nötig sein, Entscheidungen für Bedeutungsgebungen zu treffen, die sich von nichts ableiten lassen. Diese Problematik überträgt Derrida auf die Ebene der Gesellschaft und der Politik.

Politisches Handeln basiert auf dem Treffen von Entscheidungen. Um verantwortliche Entscheidungen treffen zu können, so scheint es, braucht jeder Mensch Grundlagen, auf denen das für die Entscheidung benötigte Wissen basiert. Das Fehlen solcher Grundlagen in Derridas Theorie ist für einige Kritiker_innen der Anlass, seine Philosophie als nicht geeignet für die Beschreibung von Politik einzustufen. Derrida wandelt diese vermeintliche Schwäche allerdings in eine Stärke um. Er gelangt gerade über die Grundlosigkeit und die Unentscheidbarkeit zur Möglichkeit von Politik.

> „Many of those who have written about deconstruction understand undecidability as paralysis in face of the power to decide. That is not what I would understand by ‚undecidability‘. Far from opposing undecidability to decision, I would argue that there would be no decision, in the strong sense of the word, in ethics, in politics, no decision and thus no responsibility, without the experience of some undecidability.” (Derrida in Kearney/Dooley 1999: 66, vgl. Derrida 1992a: 59)

Derridas Interesse gilt den Möglichkeitsbedingungen von Entscheidungen, das heißt, welche Voraussetzungen müssen erfüllt sein, damit Entscheidungen getroffen werden können? In seiner Betrachtung von Entscheidungen[100] lehnt sich Derrida an Søren Kierkegaard an, für den Entscheidungen einen Moment des Wahnsinns darstellen. Dieser Moment des Wahnsinns resultiert für Derrida daraus, dass für eine wirkliche Entscheidung kein Wissen, keine Regel oder kein Grund vorliegen darf, von dem die Entscheidung einfach abgeleitet werden könnte. Wann immer sich eine Entscheidung als Notwendigkeit von bestimmten Zwängen (Regeln, Wahrheiten, rationale Gründe) darstellt, so kann sie nicht mehr als Entscheidung bezeichnet werden, sondern ist vielmehr die Folge oder das bloße Abspulen einer vorgegeben Handlung. Entscheidungen liegen also dann vor, wenn ihnen eine radikale „Unentscheidbarkeit“[101] voraus geht, wenn offen und risikoreich ist, für welche der Optio-

---

100 Vgl. Derrida 1991: 49ff.; Derrida 1992a: 33; Derrida 1992b: 24.

101 Der Terminus der Unentscheidbarkeit kann den Anschein erwecken, dass gar keine Entscheidung möglich ist. Derrida meint aber, dass eine Entscheidung nicht auf Basis von sicheren Grundlagen abgeleitet werden kann, sie aber nichtsdestotrotz gefällt werden muss. „Das Unentscheidbare ist nicht einfach das Schwanken oder die Spannung zwischen zwei Entscheidungen, es ist die Erfahrung dessen, was dem Berechenbaren, der Regel nicht zugeordnet werden kann, weil es ihnen fremd ist und ihnen gegenüber ungleichartig bleibt, was dennoch aber – dies ist eine Pflicht – der unmöglichen Ent-

nen jemand sich entscheiden sollte. Dies heißt jedoch nicht, dass bei der Entscheidung gar kein Wissen mehr herangezogen werden muss. „A decision, of course, must be prepared as far as possible by knowledge, by information, by infinite analysis. At some point, however, for a decision to be made you have to go beyond knowledge, to do something that you don't know, something which does not belong to, or is beyond, the sphere of knowledge.“ (Derrida in Kearney/Dooley 1999: 66)

Derrida stellt seine eigene Definition von „Entscheidung“ auf: Nur wenn bei der Entscheidung etwas den Horizont (Regeln, Normen, usw.) des Ichs überschreitet, dann kann von einer Entscheidung gesprochen werden.[102] Politisches Handeln zeichnet also aus, dass es nicht im Vornhinein determiniert ist, sondern dass durch eine Entscheidung *eine* bestimmte Richtung unter vielen möglichen eingeschlagen wird. Grundlosigkeit ist für Derrida nicht das Ende von politischem Handeln (im Sinne eines vernünftigen, weil auf einer soliden Basis getroffenen Handelns). Sie ist vielmehr die Vorbedingung, dass politische Entscheidungen getroffen werden können und müssen. „Es gibt Politisierung oder Ethisierung, weil die Unentscheidbarkeit nicht einfach ein Moment ist, der durch die Fällung der Entscheidung überkommen wäre. Die Unentscheidbarkeit fährt fort, die Entscheidung zu behausen und letztere verschließt sich nicht gegen die erstere.“ (Derrida 1999a: 193) Selbst wenn eine Entscheidung gefällt wurde, so wird immer unklar sein, ob diese Entscheidung die Richtige war und ob nicht doch eine der Alternativen die bessere Wahl gewesen wäre. Die Entscheidung öffnet sich also auch im Nachhinein für Debatten und Auseinandersetzungen. Sie steht nicht nur einmalig, sondern immer wieder an.

Für Derrida sind Entscheidungen unausweichlich: Seine Dekonstruktion zeigt mit dem Aufdecken von Grundlosigkeit und mit dem Vorliegen von verschiedenen Aporien[103] auf, dass Entscheidungen tatsächlich immer wieder getroffen werden

---

scheidung sich ausliefern und das Recht und die Regel berücksichtigen muss.“ (Derrida 1991: 49) In dieser Hinsicht wäre es sinnvoller von „Nichtableitbarkeit“ oder „Unableitbarkeit“ zu sprechen. Vgl. auch Derrida 2001c: 229.

102 Ernesto Laclau sieht in dem Moment der Entscheidung den Moment des Subjekts gekommen, da das Individuum zu diesem Zeitpunkt eine Wahlfreiheit hat (vgl. Kapitel 2.3.9). Anders Derrida: In den Kapiteln 2.1.6 und 2.1.7 wird sich zeigen, dass Derrida in der Überschreitung des Ichs nicht das Subjekt findet, sondern eine Beziehung zum Anderen ausmacht: „Das, was diesem Determinismus oder diesem Imperialismus widersteht und widerstehen muß, werde ich weder Subjekt noch Ich noch Bewußtsein noch gar Unbewußtsein nennen, sondern ich werde daraus einen der Orte des Anderen, des Unberechenbaren und des Ereignisses machen.“ (Derrida/Roudinesco 2006: 91)

103 Eine Aporie liegt dann vor, wenn immanente Widersprüche in einem Begriff oder einem Aussagensystem vorliegen. Derrida umschreibt sie als eine gewisse „Unmöglich-

müssen. Selbst eine vollkommen rationale und machtfreie Entscheidungsfindung kann die Aporien nicht lösen und die Grundlosigkeit nicht überwinden.

Das Vorliegen von Unentscheidbarkeit bedeutet, dass politische Entscheidungen mit Gewalt einhergehen. „Sobald bei der Bestimmung und Auferlegung von Bedeutung und zunächst bei der stabilisierenden Abgrenzung eines Kontextes Kraft ausgeübt wird, muß dabei wohl eine Form von Repression im Spiel sein. Die Repression am Ursprung der Bedeutung ist eine irreduzible Gewalt.“ (Derrida 2001c: 231) Sowohl die dauerhaftere Festlegung auf eine Alternative als auch die Unterdrückung, Verschleierung und Verwerfung aller anderen Alternativen ist ein gewaltsames Vorgehen. Gewalt ist damit der Ursprung aller Politiken, und die Fundamente der Sprache gründen sich in Gewalt.

2.1.5 Gewalt in der Sprache und im Recht

Der Begriff der „Gewalt“ zieht sich durch Derridas gesamte Philosophie. Gewalt kommt zum einen bereits in seinen frühen Werken immer wieder in den Blick, da sie ein Element seiner Sprachphilosophie darstellt. Zum anderen bildet sie einen der Hauptbegriffe in dem Werk „Force de loi“ („Gesetzeskraft“, 1991), in dem Derrida die Beziehung zwischen Gewalt und Recht analysiert. Zunächst soll der Gewaltbegriff des frühen Derrida erarbeitet werden, wie er ihn in „Grammatologie“ und „Gewalt und Metaphysik“ entwirft. Dieser Gewaltbegriff macht deutlich, wieso Derrida Gewalt als „irreduzibel“ (Derrida 1999a: 185) und somit auch als Grundlage für Politik empfindet:

> „Somit ist der Punkt der, […] daß die Gewalt in der Tat zugegebenermaßen irreduzibel ist und es notwendig wird – und dies ist der Augenblick der Politik – Regeln, Konventionen und Stabilisierungen der Macht zu haben. Alles was man von einem dekonstruktivistischen

---

keit als Nicht-Weglichkeit, als Nicht-Weg oder als gesperrte Straße“ (Derrida 1998a: 31). „Derrida uses the word aporia to name the point in argumentation where one appears to arrive at a place of contradiction or paradox from which no simple exit is possible.“ (Simons 2004: 93) Bei dem Begriff der verantwortlichen Entscheidung zeigt sich beispielsweise eine Aporie: Einerseits benötigen Entscheidungen Wissen, um verantwortlich genannt werden zu können, andererseits darf sich die Entscheidung nicht von diesem Wissen ableiten. Gerade bei politischen und ethischen Begriffen wie der Gerechtigkeit und der Demokratie findet Derrida verschiedene Aporien, welche die genaue Bestimmung dieser Begriffe unmöglich machen (vgl. Kapitel 4.1.4 und 5.1.1). Vgl. zu Aporien auch Flügel 2004: 41f.; Gasché 1987: 9ff.; Hirsch/Voigt 2009: 88; Howarth 2000: 43; Menke 2002: 248.

Standpunkt versucht zu zeigen, ist, daß Konventionen, Institutionen und der Konsens Stabilisierungen sind (manchmal andauernde Stabilisierungen, manchmal Mikrostabilisierungen), das heißt, daß sie Stabilisierungen von etwas grundsätzlich Instabilem und Chaotischen sind. Folglich wird es genau aus dem Grund notwendig zu stabilisieren, weil die Stabilität nichts natürliches ist; weil es eine Instabilität gibt, wird die Stabilisierung notwendig; weil es da Chaos gibt, gibt es die Notwendigkeit der Stabilität. Nun sind dieses Chaos und diese Instabilität, die fundamental, grundlegend und irreduzibel sind, zugleich das Schlimmste, wogegen wir uns mit Gesetzen, Regeln, Konventionen, Politik und provisorischer Hegemonie wehren, ebenso aber auch eine Chance, eine Chance eines Wandels, eine Chance zu destabilisieren. Gäbe es eine kontinuierliche Stabilität, dann gäbe es keine Notwendigkeit für Politik, und insoweit die Stabilität nicht natürlich, essentiell oder substantiell ist, existiert Politik und wird Ethik möglich." (Derrida 1999a: 185, vgl. Derrida 2001c: 231; Derrida/Ferraris 2001: 91; Letzkus 2002: 300f.; Niederberger 2002: 156f.)

Es wird sich im Folgenden zeigen, dass Gewalt für Derrida in jedem Akt der Gründung – sei es die Gründung von Bedeutung, Hierarchien, Recht oder Demokratie – enthalten ist (vgl. Bennington 2000: 29). Es ist das Ziel von Derridas Dekonstruktion, die Willkürlichkeit und Gewalt in diesen Gründungen aufzuzeigen. Mit Gründung meint Derrida nicht einen einmaligen bewussten Akt, der einen völlig neuen Anfang setzt. Die Gründung ist nicht eindeutig von der Erhaltung zu trennen, da im Gründungsakt das Versprechen auf eine Wiederholung des Gegründeten eingeschrieben ist. Der Gründungsakt muss bereits die Fähigkeit zur Iterabilität in sich tragen, das heißt eine Erhaltung anstreben. In diesem Kapitel wird zunächst die Gewalt bei der Gründung von Bedeutungen thematisiert, um im Anschluss die Gründung von Recht und politischen Systemen behandeln zu können.

In Derridas frühen Werken lassen sich drei Kategorien von Gewalt ausmachen, welche Dietrich Krauß in ihrer Gesamtheit als „Pyramide der Gewalt" (Krauß 2001: 58, vgl. Derrida 1983a: 197) bezeichnet. Die Basis dieser Pyramide umfasst die „ursprüngliche Gewalt", welche von der zweiten Stufe, der „Gewalt der Metaphysik", verschleiert wird. Die Spitze der Pyramide bildet die „Gewalt der Dekonstruktion", welche es vermag, die Gewalt der Metaphysik zu dekonstruieren und die ursprüngliche Gewalt wieder aufzudecken.

Mit der ursprünglichen Gewalt benennt Derrida jene Gewalt, welche die Urschrift durchdringt. Die Gewalt in der Urschrift besteht darin, dass einzigartige Phänomene benannt und in das System Sprache eingegliedert werden.

„Benennen, die Namen zu geben […], das ist die ursprüngliche Gewalt der Sprache, die darin besteht, den absoluten Vokativ in eine Differenz einzuschreiben, zu ordnen, zu suspendieren. Das Einzige *im* System zu denken, es in das System einzuschreiben, das ist die Geste der Urschrift: Ur-Gewalt, Verlust des Eigentlichen, der absoluten Nähe, der Selbstpräsenz, in Wahrheit aber Verlust dessen, was nie stattgehabt hat, einer Selbstpräsenz, die nie gegeben war,

sondern erträumt und immer schon entzweit, wiederholt, unfähig, anders als in ihrem eigenen Verschwinden in Erscheinung zu treten. [Herv.i.O.]" (Derrida 1983a: 197)

In diesem Prozess der Benennung verlieren Identitäten ihre Einzigartigkeit: Um wiederholbar und identifizierbar zu sein (und damit eine der Grundbedingungen für Kommunikation zu erfüllen, vgl. Kapitel 2.1.2), müssen sie verallgemeinert und in Kategorien eingeordnet werden. Für Derrida ist es unmöglich, das Eigene und die volle Präsenz eines Phänomens mit der Sprache einzufangen, es „anzurufen": Durch die Einbindung in das sprachliche Differenzsystem und durch die Positionierung in vielfältige Verweisungszusammenhänge geht stets Sinn verloren oder kommt neuer hinzu. Jede Bedeutung ist mit Mehrdeutigkeit und Doppelsinnigkeit verbunden. Für Derrida kommt in der Sprache ein widersprüchlicher Effekt zustande: Einerseits tilgt das Differenzdenken die Identitäten (denn eine Identität wird nur denkbar, wenn sie Teil des Verweisungsnetzes wird und damit ihre Einzigartigkeit verliert) und gleichzeitig bringt es die Identitäten erst hervor (als denkbare und intelligible Identitäten). Dieser Effekt ist für Derrida nichts anderes als die Wirkungen der Urschrift und der *différance*.

Das Einpassen in Kategorien und Verweisungszusammenhänge begreift Derrida als einen gewaltsamen Prozess, da die Sprache Phänomenen und Identitäten nicht neutral gegenüber steht. „Jede noch so vorläufige und differierende Bedeutung unterdrücke gewaltsam andere Bedeutungen. So werde das vorsprachliche, vielschichtige Sein begrifflich zugerichtet und notwendigerweise auf eine Dimension reduziert." (Krauß 2001: 18f., vgl. Heinle 2012: 205f.) Die Sprache erschafft durch die Benennung und Kategorisierung diese Phänomene als intelligible Begriffe, zugleich schließt sie durch die Vereinfachung viele Facetten des Phänomens aus oder fügt durch die Differenzbeziehungen weitere Bedeutungsebenen hinzu.

„Wenn dieses Denken immer in der Differenz erscheint, wenn das Selbe (das Denken und das Sein; das Denken des Seins) nie das Gleiche ist, dann heißt das in erster Linie, daß das Sein Geschichte ist, sich selbst in seinem Hervorbringen verbirgt und von Ursprung an im Denken als Gewalt wirkt, um sich nennen und erscheinen zu können. Ein gewaltloses Wesen wäre ein solches, das sich außerhalb des Seienden hervorbrächte: nichts, Nicht-Geschichte, Nicht-Erzeugung, Nicht-Phänomenalität. Eine Sprache, die sich ohne die geringste Gewalt hervorbrächte, würde nichts de-terminieren, nichts nennen und dem Anderen nichts bieten; sie wäre nicht *Geschichte* und *zeigte* nichts: in allen Bedeutungen dieses Wortes, zunächst aber in seiner griechischen Bedeutung, wäre es eine Rede ohne *Satz*. [Herv.i.O.]" (Derrida 1989: 225)

Es zeigt sich, dass sich Derridas Gewaltbegriff nicht auf den Alltagsbegriff von Gewalt bezieht, der das direkte Ausüben von Zwang oder Zerstörung beschreibt. Derrida sieht Gewalt schon bei der Einschränkung von Menschen vorliegen. Diese vollzieht sich auch dann, wenn durch die Sprache vorgegeben wird, in welchen

Verweisungszusammenhängen Identitäten und Phänomene gedacht werden. Gewalt ist für Derrida bereits „die Gewalt der Differenz, der Klassifikation und des Systems der Benennungen“ (Derrida 1983a: 194). Sein Gewaltbegriff ähnelt daher mehr der „symbolischen Gewalt“ Bourdieus (Bourdieu 1973) anstatt klassischen Gewaltbegriffen.[104] Derrida grenzt sich mit seinem Gewaltbegriff insbesondere von Saussure, Lévi-Strauss und Rousseau ab. Er wirft ihnen vor, ein romantisches und gewaltfreies Bild von Gesellschaften ohne Schriftkultur zu zeichnen. Für diese Denker bringe erst die Schrift mit ihren Möglichkeiten der Interpretation, Sinnverdrehung und Lügen Gewalt künstlich in die Gesellschaften ein. Sie sehen die Gewakt als ein Übel, das die unschuldige Sprache korrumpiert. Doch da die Urschrift bereits auf Gewaltstrukturen aufbaut, ist ein ein harmonischer, idealer und gewaltfreier Urzustand der Menschen eine Illusion: Gewaltstrukturen sind von Anfang an in jeder Gesellschaft und in jeder Kommunikation vorhanden. Geoffrey Bennington fasst treffend zusammen, wie Derrida mit dieser Sichtweise einen starken Gegensatz zu vielen anderen politischen Theorien bildet:

> „Positing a primordial ‚violence‘ in this way upsets *all* traditional political philosophies, which are bound up in a teleological structure prescribing that *arkhé* and/or *telos* be thought as peaceful. The metaphysical thought of origin and end entails non-violence, and duly prescribes politics either as the unfortunate and degenerative decline from a peaceful origin (Rousseau), or as the redemptive drive towards an achieved peace (Kant). Even political philosophies which appear in one way or another to give greater thought to violence (Hobbes, Hegel, Marx) cannot think violence other than in the teleological perspective of non-violence. Political philosophy as such is wedded to this metaphysical scheme, and this has the paradoxical consequence that political philosophy is always the philosophy of the end of politics, or that the metaphysical concept of politics is the concept of politics *ending*. [Herv.i.O.]“ (Bennington 2001: 203)

Die Suche vieler politischer Theorien nach einem friedlichen Urzustand und der Möglichkeit, Politik abschaffen zu können, verweist auf Derridas zweite Stufe der Gewalt: Die metaphysische Gewalt. Diese Gewalt zeigt sich in der Etablierung von Hierarchien. Derrida erklärt ihre Existenz damit, dass diese Hierarchien als Festigung der metaphysischen Vorstellung von „Präsenz“ dienen und daher zwangsläufig auftreten müssen. Laut der metaphysischen Vorstellung gründet die Bedeutung von Begriffen in der Präsenz des benannten Phänomens, das heißt in dessen eigentlichen, einzigartigen Wesen und seiner besonderen Identität. Wird jedoch Derridas Modell von Sprache zugrunde gelegt – bei dem Begriffe ihre Bedeutung über Differenz erhalten und nicht durch Präsenz – so muss das metaphysische Präsenzmodell ständig an seine Grenzen stoßen. Um die Vorstellung von Präsenz weiter zu tragen,

---

104 Vgl. zu klassischen Gewaltbegriffen Sievi/Vondermaßen 2014.

müssen Widersprüche überdeckt werden. Diese Aufgabe, die logozentrische Logik aufrecht zu erhalten, fällt gewaltsamen Hierarchien zu.

Die Entwicklung solcher Hierarchien vollzieht sich, indem manche Begriffe in der metaphysischen Sichtweise als die originalen, wahren und natürlichen gelten und ihr Ursprung in der gegenwärtigen Einsicht über ihr besonderes Wesen gesehen wird. Ein Beispiel für einen solchen Begriff ist die „Natur“. Sie gilt für die meisten Menschen als der Ursprung aller Dinge, sie kann mit den Sinnen unmittelbar erfahren werden und sie hat ihre Eigenschaften auch unabhängig von der Existenz der Menschen.[105] Die Widerständigkeit von natürlichen Phänomenen gegenüber manchen wissenschaftlichen Interpretationen und Theorien gilt geradezu als der Beweis, dass die Natur „natürliche“ Eigenschaften und Gesetze in sich trägt, die abseits der Menschen gegeben sind, aber durch sie entdeckt werden können.

Die *différance* macht es unmöglich, die (angebliche) Präsenz, Reinheit und Ursprünglichkeit solcher primärer Begriffe zu bestätigen, denn immer wieder wird der Begriff durch Verschiebung und Differenz untergraben. Die „Natur“ etwa lässt sich nur darüber erklären, indem man sie von der „Kultur“ oder dem „Künstlichen“ abgrenzt. Doch lässt sich nie zweifelsfrei feststellen, wann die Grenze zur „Kultur“ überschritten ist.[106]

Derrida zeigt auf, dass in der Metaphysik der Präsenz Begriffe geschützt werden, indem alle Widersprüche ausgegrenzt werden und vom „Inneren“ des primären Begriffes in ein „Äußeres“ abgeschoben werden. Begriffe werden daher oftmals mit „abgeleiteten“ Begriffen ergänzt, welche als minderwertig, als Ersatz oder als ihr Gegenstück angesehen werden. So ergänzt die „Kultur“ die Natur, indem sie etwa das „natürliche“ Inzestverbot durch kulturelle Normen untermauern muss. Die daraus entstandene Hierarchie zwischen dem „primären“ und dem „sekundären“ Begriff festigt die metaphysische Sichtweise, indem die scheinbare Präsenz des primären Begriffes aufrecht erhalten wird: Unstimmigkeiten des Primärbegriffes können

---

105 Poststrukturalist_innen hingegen beharren darauf, dass die Natur zwar unabhängig von der Beobachtung durch Menschen existiert. Was aber bei der Beobachtung in die Natur hineininterpretiert wird, ist wiederum stark von der Kultur beeinflusst.

106 Derrida verweist als Beispiel auf den „Skandal“, den Lévi-Strauss im Inzestverbot entdeckt: Dieses gehört gleichzeitig dem Bereich der Natur sowie der Kultur an (vgl. Derrida 1989: 428f.). Als Verbot, das in allen Gesellschaften gilt, also universell ist, scheint das Inzestverbot ein „natürliches“ Gesetz zu sein. Indem dieses Verbot allerdings durch viele soziale Normen und Traditionen aufrecht erhalten wird, kann es ebenso dem Bereich der Kultur zugeordnet werden. In der letzteren Lesart entsprächen dann die auftretenden Wünsche, mit Verwandten Sex haben zu wollen, den „natürlichen“ Begierden, also dem Bereich der Natur. Als „Skandal“ freilich stellt sich die gleichzeitige Kategorisierung in natürlich und kulturell nur dann dar, wenn die Dichotomie von Natur und Kultur als hierarchisch und ausschließend gedacht wird.

mit dem verfälschenden und korrumpierenden Einfluss des später hinzukommenden, sekundären Begriffes erklärt werden (vgl. Paulus 2001: 27f.).

Für Derrida stellen solche Hierarchien eine gewaltsame Struktur dar, die sich nicht – wie im logozentrischen Denken suggeriert – ganz natürlich ergeben hat, indem der Primärbegriff den eigentlichen Ursprung bildet und der Sekundärbegriff erst später hinzugestoßen ist. Vielmehr ist die Hierarchie eine kontingente Struktur, die durch ständige Gewalt aufrechterhalten werden muss. Die Gewalt zeigt sich in der Ausschließung, Abwertung und Marginalisierung des Sekundärbegriffes. „[…] man [hat] es bei einem klassischen philosophischen Gegensatz nicht mit der friedlichen Koexistenz eines *Vis-à-Vis*, sondern mit einer gewaltsamen Hierarchie zu tun […]. Einer der beiden Ausdrücke beherrscht (axiologisch, logisch usw.) den andern, steht über ihm." (Derrida 1986: 88)

Die Gewalt der Metaphysik verschleiert die ursprüngliche Gewalt, indem sie alle in der Sprache vorgenommenen Klassifikationen, Verweisungen, Zuschreibungen und Benennungen als „immer schon so gegeben" setzt. Für Derrida ist es ein weiterer Gewaltakt, die ursprüngliche Gewalt in der Sprache unsichtbar zu machen und alle kontingenten Gewaltstrukturen als neutral, natürlich und objektiv darzustellen. Die metaphysische Gewalt ist daher eine „ontologische oder transzendentale Unterdrückung, aber ebenfalls Ursprung und Alibi jeder anderen Unterdrückung in der Welt" (Derrida 1989: 127). Indem sie bestimmte Hierarchien als „natürlich" und gewaltfrei entstanden legitimiert, kann sie darauf aufbauend auch weitere Hierarchien rechtfertigen. Jegliches Weitertragen einer bestimmten Struktur, zum Beispiel die Hierarchie zwischen Körper und Geist, stellt für Derrida eine ethisch-politische Entscheidung dar. Derrida sieht die Gewalt der Metaphysik als eine Gewalt der Gesetze und der Erhaltung von existierenden Strukturen. Die metaphysische Gewalt und der Logozentrismus münden daher in spezifische Politiken, welche ganz bestimmte Hierarchien und Diskurse festigen.

An dieser Stelle setzt die dritte Gewalt ein, die „Gewalt der Dekonstruktion". Derrida bezeichnet sie auch als „Reflexionsgewalt" (Derrida 1983a: 197), denn sie blickt hinter jene Mythen und „Wahrheiten", welche die Gewalt der Metaphysik zu errichten versucht, und offenbart die ursprüngliche Gewalt. Die Sprache und ihre impliziten Hierarchien, die durch die Gewalt der Metaphysik als neutral, gewaltlos, objektiv und natürlich dargestellt werden, deckt die Gewalt der Dekonstruktion als gewaltsam auf. Das Ziel von Derridas dekonstruktiver Lektüre ist, die Hierarchien des Logozentrismus sichtbar zu machen und die Vorgehensweisen bei der Ausschließung und Abwertung des Sekundärbegriffs hervortreten zu lassen. Die Dekonstruktion zeigt auf, dass die Hierarchien konstruiert sind und sich nicht logisch begründen lassen. Für Derrida lassen sich Hierarchien sogar umdrehen: Durch die Dekonstruktion kann offenbart werden, dass der sekundäre Begriff notwendig für die Konstruktion des primären Begriffes gebraucht wird (zum Beispiel, dass Saussure die Schrift für die Beschreibung der Eigenschaften der Sprache heranziehen

muss, vgl. ebd.: 91). Dadurch kann der sekundäre Begriff als vorgängig und ursprünglich gesetzt werden. Es ist aber nicht in Derridas Interesse, eine umgekehrte Hierarchie zu etablieren. Vielmehr will er die Verwobenheit und gegenseitige Abhängigkeit beider Begriffe aufzeigen, ohne einen dominieren zu lassen (vgl. Derrida 1986: 47f.).

„Dritte Reflexionsgewalt, könnte man sagen, welche die eingeborene Nicht-Identität, die Klassifizierung als Denaturierung des Eigenen und die Identität als abstraktes Moment des Begriffs darstellt. […] Diese Gewalt ist aber insofern komplexer strukturiert, als sie zugleich auf zwei tiefer gelegene Schichten der Ur-Gewalt und des Gesetzes verweist. Tatsächlich enthüllt sie die erste Nomination, die schon eine Enteignung war, doch legt sie auch bloß, was seitdem Funktion des Eigenen war, das sogenannte Eigene, Substitut des verschobenen Eigenen, das vom *gesellschaftlichen und moralischen Bewußtsein* als das Eigene, das beruhigende Siegel der Selbstidentität, als das Geheimnis *wahrgenommen* wird. [Herv.i.O.]“ (Derrida 1983a: 197f.)

Die dritte Gewalt beschränkt sich nicht nur auf die Dekonstruktion und die Kritik allein. Sie stellt auch die empirische Gewalt dar (vgl. ebd. 198), nämlich jene, die das Gesetz übertritt und die in der Alltagssprache als Gewalt begriffen wird. Krieg, Zerstörung, physische Gewaltakte sowie Androhung von Tätlichkeiten sind für Derrida möglich, weil durch die Gewalt der Dekonstruktion deutlich wird, auf welch brüchigem Fundament jegliche Gesetze, Konventionen und Traditionen stehen. Die empirische Gewalt hat für Derrida eine Voraussetzung: Ein Gesetz kann nur deswegen übertreten werden, weil Verbote und Strukturen sich nie ganz durchsetzen oder sich vollständig legitimieren können. Es zeigt sich, dass die metaphysische Gewalt erst dasjenige erschafft, was sie zu erhalten oder zu beschreiben versucht.[107] Das bedeutet, dass die ursprüngliche Gewalt trotz der Verschleierung durch die metaphysische Gewalt immer wieder durchscheint und die scheinbare Neutralität und Natürlichkeit, die die metaphysische Gewalt instituieren will, permanent untergräbt. Die Institutionen und Überzeugungen einer Gesellschaft – Moral, Gesetze, Traditionen – stehen für Derrida auf einem wackligen Fundament und müssen durch stetige Gewalteinsätze gestützt werden. Indem immer wieder durchscheint, dass die Gesetze selbst Gewaltformationen darstellen (die Gewalt der Metaphysik), welche die ursprüngliche Gewalt nur verschleiern, können andere Gewaltakte diese

107 Ein Beispiel findet sich in der Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung: Derrida zeigt an ihr auf, dass die Unabhängigkeitserklärung vorgibt, das amerikanische Volk und seine Erklärung konstativ zu beschreiben. Die genauere Analyse hingegen zeigt auf, dass aber ebenso gut von der Gründung des Volks und seines Willens gesprochen werden kann, das heißt dass das amerikanische Volk erst mit dieser Erklärung performativ gegründet wird (vgl. hierzu ausführlicher Kapitel 3.2 und Thomas 2006: 51f.)

Gesetze angreifen. Ein „absolutes“ Gesetz, zu dem niemand Alternativen benennen oder auch nur denken könnte und das überzeugend den Eindruck vermitteln könnte, Ausdruck einer tiefer liegenden Wahrheit zu sein, wäre nicht zu übertreten.[108]

„For Derrida, this third kind of violence may or may not actually take place in empirical reality […] but it is *always* a possibility because it is the logical outworking of the violence inherent in its two predecessors. What makes possible the empirical violence […] is the *impossibility* of the proper name ever establishing itself either linguistically or by the institution of the law. In this sense, Lévi-Strauss's own act of illegality does not so much *break* the law as *expose* the violence inherent in what is called ‚law'. [Herv.i.O.]“ (Bradley 2008: 88, vgl. Beardsworth 1996: 24)

Derrida betont immer wieder, dass Dekonstruktion keine Politik ist. Die Dekonstruktion verfolgt keine inhaltlichen Absichten, und jede_r kann die Dekonstruktion benutzen, „wie es ihm gefällt und [sie kann] unterschiedlichen politischen Perspektiven dienen […], was bedeuten würde, die Dekonstruktion sei neutral“ (Derrida 1999a: 189). Nichtsdestotrotz ist die Dekonstruktion politisch: Sie greift Entpolitisierungen an, indem sie aufzeigt, dass die angeblich natürlichen Fakten und Wahrheiten Setzungen und Konstruktionen ganz bestimmter Politiken (vor allem des Logozentrismus) sind.

„Die Tatsache aber, daß die Dekonstruktion scheinbar politisch neutral ist, erlaubt uns einerseits eine Reflexion über das Wesen des Politischen und andererseits, das ist es, was mich an der Dekonstruktion interessiert, eine Hyperpolitisierung. Dekonstruktion ist Hyperpolitisierung, indem sie Pfaden und Codierungen folgt, die nicht rein traditionell sind, und ich glaube, daß sie eine Politisierung hervorruft, wie ich es weiter oben erwähnt habe, das heißt, sie gestattet uns, das Politische und das Demokratische zu denken, indem sie den notwendigen Raum offenhält, ohne den sie in letzterem eingeschlossen bliebe.“ (ebd.: 189f.)

Was Derrida als (ursprüngliche und metaphysische) Gewalt bezeichnet, findet sich bei anderen poststrukturalistischen Denker_innen eher unter dem Terminus „Macht“. Vor allem Foucault, Butler, Laclau und Mouffe (vgl. Kapitel 1.4.5, 2.2.3 und 2.3.4) gehen davon aus, dass Macht bereits als Mikromacht innerhalb der Diskurse zu verorten ist: Immer dann, wenn sich Bedeutungen verfestigen und damit ganze Diskurse und Wissensordnungen prägen, kann von Macht gesprochen werden. Der Gewaltbegriff Derridas kann mit diesem Machtbegriff verglichen werden,

108 Die Sterblichkeit des Menschen ist ein Beispiel für solch eine Gesetzmäßigkeit, hinter die auch Derrida nicht zurückgeht. Im Laufe der Arbeit wird sich zeigen, dass die Überwindung der Sterblichkeit alle ethischen Schlussfolgerungen Derridas für den Menschen nichtig machen würde.

denn Derrida stuft die gleichen Prozesse der Festigung und Weitertragung von Bedeutung als gewaltsam ein. Gewalt dient also genauso wie die Foucaultsche Macht dazu, um in dem Chaos von instabilen Bedeutungen eine stabile Ordnung zu schaffen (vgl. ebd.: 185). Anders als die Genannten verknüpft Derrida die ursprüngliche Gewalt jedoch nicht mit Macht oder Politik. Er enthält sich auch einer Bewertung dieser Gewalt:

„[…] die *différance* ist nicht. […] Sie beherrscht nichts, waltet über nichts, übt nirgends eine Autorität aus. Sie kündigt sich durch keine Majuskel an. Nicht nur gibt es kein Reich der *différance*, sondern diese stiftet zur Subversion eines jeden Reiches an. So wird sie offensichtlich bedrohlich, und all das muß sie unvermeidlich fürchten, was in uns das Reich, die vergangene oder zukünftige Gegenwart eines Reiches wünscht. Und immer läßt sich ihr im Wahn, sich erhöhe sich durch eine Majuskel, im Namen eines Reiches der Vorwurf machen, sie wolle herrschen." (Derrida 1988g: 47, vgl. Derrida 2001c: 231; Derrida/Ferraris 2001: 90; Hitz 2005: 61)

Die metaphysische Gewalt hingegen ist jene Gewalt, die Derrida kritisiert, und die er mit bestimmten Politiken verbindet. Vor allem die Naturalisierung bestimmter Diskurse empfindet Derrida als negativ, denn wenn Inhalte als absolut gesetzt werden, sind sie politisch nicht mehr änderbar. Die Naturalisierung begreift Derrida als Entpolitisierung, weil über die Inhalte nicht mehr politisch gestritten werden kann. Zugleich erfordert der Entzug bestimmter Inhalte aus der Diskussion ein Höchstmaß an Politik und stellt damit eine Hyperpolitisierung dar. Die Dekonstruktion vermag es, diese negative Gewalt der Metaphysik und deren Entpolitisierung zu mindern, indem sie deren Hyperpolitisierung und Gewalt ans Licht bringt.

Es zeigt sich, dass der Einsatz von Gewalt in unserer Gesellschaft Begründungen verlangt, vor allem, um legitime von ungerechtfertigter Gewalt zu unterscheiden. Wenn alle Gründungen in Gewalt wurzeln, so stellt sich die Frage, welche Gründungen gutzuheißen sind. Um diese Frage zu bearbeiten, überträgt Derrida seine Schlussfolgerungen zur Beziehung zwischen Gewalt und Sprache auf die Beziehung zwischen Gewalt und ethischen, politischen und rechtlichen Festlegungen. Auch die Gründungen von gesellschaftlichen Normen, politischen Systemen, Recht, Gesetz und Staaten sind als kontingente Fixierungen von Bedeutungen aufzufassen. Die Formen der Gewalt, die sich in der Sprache zeigen, finden sich ebenso bei der Gründung und Erhaltung von Recht wieder. „Die unumgängliche Gewalt der sprachlichen Setzung wiederholt sich später in der These vom notwendig gewalttätigen, illegitimen Charakter aller ethischen und rechtlichen Setzungen." (Krauß 2001: 98) Ebenso wie Bedeutungsfestlegungen in der Sprache kontingent sind, kann sich auch das vorherrschende Recht auf nichts Anderes als eine grundlose, rechtsetzende Gewalt berufen. Selbst die Bedingungen, Regeln und Konventionen,

auf die sich das Recht beruft, bedürfen ihrerseits einen Akt der Einsetzung, der im Kern grundlos ist.[109]

„[…] das Vorgehen, das das Recht stiftet, (be)gründet, eröffnet, rechtfertigt, das das Gesetz diktiert, wäre ein Gewaltakt, eine performative und also deutende Gewalt, in sich selbst weder gerecht noch ungerecht; eine Gewalt, die ihrer eigenen Definition gemäß von keiner vorgängigen Justiz, von keinem in vorhinein stiftenden Recht, von keiner bereits bestehenden Stiftung oder Gründung verbürgt, in Abrede gestellt oder für ungültig erklärt werden könnte. […] Weil sie sich definitionsgemäß auf nichts anderes stützen können als auf sich selbst, sind der Ursprung der Autorität, die (Be)gründung oder der Grund, die Setzung des Gesetzes in sich selbst eine grund-lose Gewalt(tat).“ (Derrida 1991: 28f.)

Derrida bezeichnet den Akt der Rechtsetzung in Anlehnung an Michel de Montaigne als „mystischen Grund der Autorität“ (ebd.: 24f.), da die Grundlosigkeit des Rechts den begründenden Diskurs an „seine Grenze führt“, beziehungsweise ein „Schweigen in sich birgt“ (vgl. ebd.: 28). Für Derrida kann diese rechtsetzende Gewalt weder als „recht- noch unrechtmäßig“ (ebd.: 29) bezeichnet werden. Sie setzt nämlich selbst den Maßstab, mit dem allein sie bewertet werden kann. „Denn der Moment der Gründung oder Einsetzung des Rechts (durch revolutionäre Gewalt oder Landnahme) ist per definitionem recht-los (weder rechtmäßig noch unrechtmäßig), es ist ein Moment politischer Gewalt, der der Unterscheidung von Recht und Unrecht, diese erst begründend, vorausgeht.“ (Lüdemann 2011: 101f.)

Diese Sichtweise Derridas mag überraschen. Sie steht im Widerspruch zu der populären Ansicht, dass grundlose Gewalt eine unrechtmäßige und negative Gewalt(tat) darstelle, wohingegen das geltende Recht Gewalt autorisiere und legitim einsetze (zum Beispiel Gewalt durch die Polizei oder durch Gerichte).[110] Derrida erinnert daran, dass jedes Recht in einer vorgängigen rechtsetzenden Gewalt gründet, die sich selbst autorisiert hat. Doch wenn jedes geltende Recht auf einem dem Recht enthobenen Gewaltakt beruht, stellt sich die Frage, ob überhaupt zwischen einer gerechtfertigten, legitimen Gewalt („force“) und einer ungerechten Gewalt(tätigkeit) („violence“) unterschieden werden kann (vgl. Derrida 1991: 12f.). Um diese Frage erörtern zu können, wendet sich Derrida einer Kategorisierung von

109 So ist beispielweise die Vernunft, auf deren Basis Grundsätze wie das Naturrecht oder Prinzipien der Gerechtigkeit gefunden werden, aus poststrukturalistischer Sichtweise ebenfalls ein Diskurs, der erst einmal in einer Gesellschaft intelligibel gemacht werden muss. Vgl. Lüdemann 2011: 102.

110 In dieser Sichtweise scheint die metaphysische Gewalt durch: Weil das Recht sich auf etwas außerdiskursives, apolitisches, auf ein Naturrecht, Vernunft oder Gerechtigkeit beziehen könne, so das Argument, sei es legitim. Die Grundlosigkeit und Gewalt in der Gründung wird durch diese Sichtweise verschleiert.

Walter Benjamin zu, der zwischen rechtsetzender und rechterhaltender Gewalt trennt. Gewalt hat zwei Wirkungsweisen: Entweder, Gewalt wird dazu eingesetzt, um eine neue Ordnung zu schaffen und damit Recht zu setzen, oder sie wird angewandt, um die vorherrschende Ordnung zu verteidigen und das bestehende Recht zu erhalten (vgl. Benjamin 1999).

Die rechtsetzende Gewalt bildet die Basis, auf der das vorherrschende Recht existiert. Sie bietet als „mystischer Grund der Autorität" die Legitimation dafür, dass das Recht sich als eine gerechtfertigte, legitime Gewalt darstellen kann. Denn auch das geltende Recht bedarf der Gewalt, um sich durchzusetzen: Es muss Gewalt eingesetzt werden, um Gesetze anzuwenden und um Übertretungen des Gesetzes zu verhindern (beispielsweise durch Androhung von Gewalt) und/oder diese zu bestrafen.

„Sicherlich gibt es Gesetze, die nicht angewendet werden, es gibt aber kein Gesetz ohne Anwendbarkeit und keine Anwendbarkeit oder ‚enforceability' des Gesetzes ohne Gewalt – mag diese Gewalt unmittelbare Gewalt sein oder nicht, mag sie physische oder symbolische, äußere oder innere, zwingende oder regulative Gewalt sein, brutal oder auf subtile Wese diskursiv und hermeneutisch usw." (Derrida 1991: 12)

Doch die Kategorien rechtsetzende Gewalt und rechterhaltende Gewalt lassen sich nicht so trennscharf voneinander unterscheiden, wie Benjamin dies zu Beginn seines Artikels impliziert. Am Umstand, dass die rechterhaltende Gewalt, also das Recht, darauf beruht, dass es von einer rechtsetzenden Gewalt gegründet wurde, wird deutlich, dass das Recht immer auf rechtsetzender Gewalt basiert. Umgekehrt kann gezeigt werden, dass die rechtsetzende Gewalt ebenfalls eine rechterhaltende Gewalt in sich trägt: Die Rechtsetzung ist auf die Zukunft ausgerichtet. Sie erschafft das geltende Recht nicht nur für den Moment, sondern enthält das Versprechen, auch für die kommende Zeit bestehen zu bleiben. Die dauerhafte Geltung des gesetzten Rechts ist in der Rechtsetzung als unauslöschliches Ziel enthalten.

„Damit gibt es keine reine Rechtsetzung oder -gründung, es gibt keine reine (be)gründende Gewalt, ebenso wenig wie es eine rein erhaltende Gewalt gibt. Die Setzung ist bereits Iterabilität, Ruf nach einer selbsterhaltenden Wiederholung. Die Erhaltung verhält sich ihrerseits wieder-gründend, um jenes erhalten zu können, was sie zu (be)gründen beansprucht." (ebd.: 83, vgl. ebd.: 92, 110; Heinle 2012: 220)

Die Rechtsetzung ist mitnichten mit einem einmaligen, absichtsvoll herbeigeführten Akt abgeschlossen. Sie bedarf der Wiederholung, die damit in der Struktur der Rechtsetzung eingeschrieben ist (vgl. Derrida in Caputo 1997b: 6). Gesetze zum Beispiel werden zu dem Zweck beschlossen, immer wieder angewendet zu werden. Doch die Wiederholung kann nie eine exakte Kopie beziehungsweise exakte An-

wendung des Gesetzes sein: Bei jeder Ausübung des Gesetzes in neuen Kontexten verändert sich das gesetzte Recht. Richter_innen können Gesetze nie rein und mechanisch anwenden, sie müssen sie im jeweiligen Kontext und für jeden Einzelfall neu interpretieren. Die Interpretation stellt damit nicht nur eine Erhaltung des Rechts, sondern auch eine Rechtsgründung dar. Auch die Polizei setzt Recht bei der jeweiligen Ausführung ihrer Aufgaben, indem sie in den konkreten Situationen die Ausübung des Rechts auslegen muss. Derrida zieht hier eine Analogie zwischen Sprache und Recht. Wie alle Bedeutungssysteme unterliegt auch das Recht der *différance* und der Iterabilität. „Recht und Sprache: beide Mal scheint es folglich in analoger Weise um Geltung zu gehen. Ohne die gründend-erhaltende, der Iterativität geschuldete Gewalt wäre das Gesetz nicht Gesetz – wie die Rede nicht Rede wäre und der Text nicht Text." (Gehring 1997: 234, vgl. Krauß 2001: 99)

Derrida will mit seiner Dekonstruktion aufzeigen, dass das Recht im Herzen schon von Gewalt kontaminiert ist. Die „legitime", rechterhaltende Gewalt und die „illegitime", rechtsetzende Gewalt können nicht voneinander unterschieden werden. Dies eröffnet Möglichkeiten für Kritik und Dekonstruktion. Wenn der letzte Grund des Rechts grundlos ist, kann das Recht dekonstruiert und politisiert werden. „Dem Recht wohnt mit der Gewalt ein Stachel inne, der in seinen eigenen Begriff dessen Dekonstruktion einschreibt." (Flügel-Martinsen 2009a: 79) Die Gewalt des Rechts kann durch die dekonstruktive Gewalt gemindert werden, indem letztere die Grundlosigkeit des Rechts und seiner Gewalt aufzeigt. Abermals kann die Parallele zu der Gewalt in der Sprache, in diesem Fall zu der dekonstruktiven Gewalt, gezogen werden. Es gibt die Dekonstruktion, weil das Recht schon von vorneherein instabil, auf Gewalt gegründet und von Iterabilität abhängig ist. Das Recht wird von (dekonstruktiver) Gewalt „in dessen Innerem" (Derrida 1991: 75) bedroht, weil jede Gewalt potentiell eine begründende Gewalt in sich birgt, die neues Recht schaffen kann.

Die Möglichkeit, das Recht zu dekonstruieren, begreift Derrida als Chance. Denn nur so kann sich das Recht wandeln und möglicherweise verbessern. Doch wer führt überhaupt eine Dekonstruktion durch und wer kann Recht verbessern? Im Folgenden wird diskutiert, welche Sichtweise Derrida auf die Subjekte hat, die in klassischen politischen Theorien zumeist als die Entscheidungsträger_innen und Initiator_innen von Gewalt angesehen werden.

2.1.6 Die Ablehnung des klassischen Subjekts

Derrida gilt bei vielen Kritiker_innen als einer der Philosoph_innen, die mit ihren Thesen dazu beitragen, das Subjekt zu Grabe tragen. In Derridas Theorie ist der Mensch als erkennendes Subjekt nicht der autonome Herr seiner Gedanken und Aussagen. Die Sprache ist nicht das bloße Werkzeug, um die ureigenen Gedanken

ausdrücken oder um die reale Welt unbeeinflusst wahrnehmen zu können. Stattdessen erschafft die Sprache die wahrgenommene Realität durch die vielfältigen Spuren und Verweisungen. Auch wenn der Mensch als Autor auftritt, ist er den sprachlichen Beschränkungen unterworfen. Dennoch widerspricht Derrida seinen Kritiker_innen: Er besteht darauf, dass er keine „Liquidierung" des Subjekts betreibt (vgl. Derrida 1998b: 267f.).

> „I have never said that the subject should be dispensed with. Only that it should be deconstructed. To deconstruct the subject does not mean to deny its existence. There are subjects, ‚operations' or ‚effects' (*effets*) of subjectivity. This is an incontrovertible fact. To acknowledge this does not mean, however, that the subject is what it *says* it is. The subject is not some meta-linguistic substance or identity, some pure *cogito* of self-presence; it is always inscribed in language. My work does not, therefore, destroy the subject; it simply tries to resituate it. [Herv.i.O.]" (Derrida in Kearney 1984: 125, vgl. Derrida 1986: 171)

Es kann nicht Derridas Ziel sein, das klassische Subjekt zu zerstören, da *das* klassische Subjekt in der Philosophie für ihn nicht existiert. Die Referenz auf das klassische Subjekt ist nicht eindeutig und homogen: „Niemals hat es für irgendjemanden *Das Subjekt* gegeben […]. Das Subjekt ist eine Fabel […][Herv.i.O.]" (Derrida 1998b: 276). Was Derrida in der Geschichte der Philosophie findet, sind Grundstrukturen im Diskurs über Subjektivität, die das Nachdenken über Subjekte verengen und die bisweilen dogmatisierend wirken (vgl. ebd.: 284). So werden dem Subjekt immer wieder bestimmte Eigenschaften (vor allem Autonomie, Gegenwärtig-Seiend und Selbstidentität) zugeschrieben, welche es zu Bewusstsein, Willen und Handlungsfähigkeit ermächtigen sollen (vgl. Kapitel 1.4.6). Dies führt zu einem Diskurs, der das Subjekt als ein abgrenzbares, identifizierbares, substanzielles, sich an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit befindliches Individuum bestimmt. Das Subjekt kann sich aufgrund dieser Geschlossenheit als ein „Ich" und als eine „Identität"[111] verstehen und sich von Anderen absondern. Dieses Ich eignet sich als Ankerpunkt für Fragen des Rechts, der Ethik und der Politik, da es als gegenwärtig, stabil und eins kommuniziert wird (vgl. ebd.: 271, 284f.). Derridas Dekonstruktion hinterfragt diese Grundstruktur und deckt ihre Inkonsequenzen

---

111 John Lechte fasst zusammen, von welchem Identitätskonzept sich Derrida abgrenzt: Identität beruhe auf der Vorstellung einer „essential reality". „To sustain logical coherence, this origin must be ‚simple' (i.e. free of contradiction), homogeneous (of the same substance or order), present to, or the same as itself (i.e. separate and distinct from any mediation, conscious of itself without any gap between the origin and consciousness." (Lechte 1996: 106)

und Brüche auf. Beispielhaft werden im Folgenden die Eigenschaften der Autonomie und des Gegenwärtig-Seiend behandelt.[112]

Das Subjekt ist für Derrida nicht das autonome Ich des Menschen, das der Erkenntnis vorausgeht, die Quelle der Erkenntnis darstellt, die Sprache nur als Werkzeug benutzt und die Aussagen der Sprache produziert. Das Subjekt ist vielmehr selbst „eine Wirkung der *différance*" (Derrida 1986: 70, vgl. Howells 1999: 133). Für Derrida ist ein Mensch nicht zur Autonomie fähig, da das Subjekt nicht außerhalb der Diskurse steht und nicht die Position eines außerdiskursiven Bewusstseins einnimmt. Stattdessen geht die Sprache dem Denken voraus. Das Denken findet nur innerhalb der sprachlichen Grenzen statt und ist von der Sprache zutiefst vorgeprägt (vgl. Kapitel 2.1.2 und Paulus 2001: 23f.). Derrida verortet das Subjekt, beziehungsweise das Subjektive innerhalb der Sprache, nämlich als ein Effekt der Sprache und nicht als außersprachliche Substanz.[113]

> „Dies [dass das Sprachsystem nicht eine Funktion des sprechenden Subjekts ist, Anm.d.Verf.] impliziert, daß das Subjekt (Selbstidentität oder eventuell Bewusstsein der Selbstidentität, Selbstbewusstsein) in das Sprachsystem eingeschrieben, eine ‚Funktion' des Sprachsystems ist, nur zum *sprechenden* Subjekt wird, wenn es sein Sprechen, selbst in der sogenannten ‚Schöpfung', selbst in der sogenannten ‚Überschreitung' an das Vorschriftsystem der Sprache als System von Differenzen oder zumindest an das allgemeine Gesetz der différance angleicht […][Herv.i.O.]" (Derrida 1988g: 41, vgl. Derrida 1983a: 119).

Die Sprache des Menschen muss sich den Regeln des Sprachsystems und der *différance* unterwerfen und ist daher nur als Vermittlung, als „Umweg" oder mit „schweigendem Unterpfand" (ebd.: 41) zu haben. Doch nicht nur die Aussagen und (gesprochenen) Gedanken eines Subjekts unterliegen der *différance*, sondern auch das (schweigende oder intuitive) Bewusstsein ist eine Wirkung des Sprachsystems (vgl. ebd.: 42). Derrida begründet dies damit, dass philosophisch das Bewusstsein zumeist als eine „Selbst-Gegenwart" gedacht wird. Das Subjekt hat „als Bewusstsein sich nie anders denn als Selbst-Gegenwart ankündigen können" (ebd.: 42). Ge-

---

112 Die Auseinandersetzung Derridas mit dem klassischen Subjekt wird nicht in voller Länge ausgeführt, da sich viele Argumente Derridas auf seine Kritik an der Phänomenologie beziehen, die in dieser Arbeit nicht behandelt wird. Vgl. für ausführlichere Darstellungen Enwald 2004: 230-259; Krauß 2001: 68-77; Lagemann/Gloy 1998: 145f.; Paulus 2001: 21-34; Zima 2000: 206-215.

113 Diese Sichtweise Derridas führte zu der Frage, ob Derrida ein extremer Konstruktivist sei, für den alles „nur Text sei" und in dessen Theorie auch möglich sei, eine Sichtweise auf die Welt zu erfinden, die völlig unabhängig von der „wirklichen" Welt sei (vgl. Enwald 2004: 263f.). Diese Diskussion wird in dieser Arbeit jedoch nicht behandelt, weil sie die Fragestellung nicht berührt.

rade das Gegenwärtig-Seiende stellt für Derrida einen der Hauptbegriffe für das Denken des Subjekts dar.

Unter Selbst-Gegenwart beziehungsweise Gegenwärtig-Seiend versteht Derrida die philosophische Annahme, dass das Subjekt seine Gedanken und Empfindungen im selben Moment wahrnehmen kann, in dem sie auftreten. Dieses gegenwärtige Bewusstsein ermöglicht, die Dinge unverstellt und wahrhaft zu erfahren – vor allem die eigene Identität und das eigene Sein (vgl. ebd.: 35; Paulus 2001: 26). Dieser metaphysischen und logozentrischen Philosophie setzt Derrida entgegen, dass die Erkenntnis nur durch die Sprache gegeben ist und Wahrnehmung stets durch eine Vermittlung – also auch zeitlich verschoben – stattfindet. Die sprachlichen Zeichen sind nicht in der Lage, die Gegenwart als Gegenwart einzufangen (wenngleich der vorherrschende Zeichenbegriff stets impliziert, dem Zeichen ginge eine Präsenz voraus, die es repräsentiere): „Die erste Folgerung wäre, daß die bezeichnete Vorstellung, der Begriff, nie an sich gegenwärtig ist, in hinreichender Präsenz, die nur auf sich selbst verwiese. Jeder Begriff ist seinem Gesetz nach in eine Kette oder in ein System eingeschrieben, worin er durch das systematische Spiel von Differenzen auf den anderen, auf die anderen Begriffe verweist." (ebd.: 37)

Für das Subjekt bedeutet dies, dass es nicht selbst-gegenwärtig und nicht selbstpräsent sein kann. Seine Eigenwahrnehmung als Singularität, als mit sich identisch und als homogen wird vom Sprachsystem als Effekt hervorgerufen. Die Bezeichnung der eigenen Identität und des eigenen Ich erzeugt die Vorstellung, es gäbe da etwas Substanzielles, das bezeichnet werden könnte. Das Subjekt kann sich folglich nicht selbsttransparent erkennen, da

> „[…] es einen stabilen, identifizierbaren Sinn aus zwei Gründen nicht geben kann: erstens, weil jedes sprachliche Zeichen in einem unabschließbaren, offenen Kontext von Differenzen bedeutet, der es uns nicht gestattet, dieses Zeichen auf einen eindeutigen Sinn festzulegen; zweitens, weil die Wiederholung eines solchen Zeichens im Kontext zu immer neuen Abweichungen und Sinnverschiebungen führt, die ebenfalls Eindeutigkeit (als endgültige Sinngegenwart oder Sinnpräsenz) vereiteln." (Zima 2000: 207)

Durch die *différance* werden die Bedeutungen endlos weiterverwiesen, ohne dass eine klar identifizierbare Essenz der Bedeutung auszumachen wäre. Die Iterabilität bewirkt, dass sich der Sinn auch zeitlich verändert, da jeder neue Kontext, in den eine Bedeutung gestellt wird, die Bedeutung mit verschiebt. Auf das Subjekt bezogen kann geschlussfolgert werden, dass kein Subjekt etwas wie eine klar abgrenzbare Identität oder eindeutig bestimmbare Intentionen besitzt. Zum einen können diese nicht erkannt werden, da das Erkennen der eigenen Identität der *différance* und Iterabilität unterliegt. Zum anderen liegt diese Substanz gar nicht erst vor, sondern das eigene Ich ist durch Verschiedenheiten, das Andere und Heterogenität durchzogen, welche sich niemals als etwas Homogenes, Eindeutiges fassen lassen.

Derrida konstatiert, „daß das Subjekt, und in erster Linie das bewußte und sprechende Subjekt vom dem System der Differenzen und der Bewegung der *différance* abhängig ist, daß es vor der *différance* weder gegenwärtig noch vor allem selbstgegenwärtig ist; es schafft sich seinen Platz in ihr erst, indem es sich spaltet, sich verräumlicht, sich ‚verzeitlicht', sich differiert" (Derrida 1986: 70f.).

Mit seiner Sprachphilosophie macht Derrida deutlich, dass Aussagen ihren Ursprung nicht in den Absichten und dem Willen eines eigenständigen Subjektes haben. Das Subjekt ist nicht der Erschaffer seines eigenen Diskurses, sondern die Diskurse gehen dem Subjekt vorher. Die Erkenntnismöglichkeiten eines Subjekts sind nicht unabhängig von diesen Diskursen zu denken, und nur wenn das Subjekt innerhalb der Regeln dieser Diskurse spricht, wird es Verständlichkeit erlangen.

All diese Kritiken am klassischen Subjektbegriff münden in Problematiken, die auch die Möglichkeiten von Politik (ebenfalls im klassischen Sinne) stark beeinträchtigen, wenn nicht sogar verunmöglichen. Dietrich Krauß fasst sie treffend zusammen:

> „Mit der Eliminierung des Subjekts als eigenständigem Element gegenüber einem autonomen Sprachgeschehen müssen der Différance all die Phänomene und Leistungen zugeschlagen werden, für die ansonsten das Subjekt einsteht: Die Différance steht für die Regelhaftigkeit und die notwendige Subversion dieser Regel, für die Statik der Regel und die Dynamik der Transformation. In der paradoxen Transzendentalie der differierenden Iterabilität sind zwar beide Momente in einer widersprüchlichen Einheit aufgehoben, aber Subversion und Transformation haben mit dem Subjekt ihren angestammten Platz verloren. Im Subjekt war die Dynamik des Sprachgeschehens mit einem Moment von Freiheit verknüpft. Bei Derrida wird die Dynamik sprachlicher Transformation nun gleichsam zu einem natürlichen Phänomen." (Krauß 2001: 91, vgl. ebd.: 93, 98)

Doch diese Kritik wird nur dann wirksam, wenn Derrida einem klassischen Politikbegriff folgt, bei dem Politik dem eigenständigen und machtvollen Handeln von souveränen Subjekten entspringt. Es wird sich in Kapitel 2.1.9 zeigen, wieso Politik für Derrida selbst unter den Voraussetzungen seiner Sprachphilosophie möglich ist. In dieser Hinsicht muss Derrida das Subjekt auch nicht „liquidieren". Wie bei anderen Begriffen auch, die einen von Derrida kritisierten Kontext in sich bergen, lehnt er nicht rundheraus ab, den Begriff des Subjekts zu benutzen, wenngleich die Nutzung äußerst problematisch ist (vgl. Derrida 1998b: 271f., 277). Derrida befürwortet Neu- und Umdeutungen dieses Begriffes, die umso notwendiger sind, sobald „Differenz, Nicht-Entsprechung, Teilung und Dehiszenz in der Selbst-Affektion" (ebd.: 280) sowie „die Vorgänge der différance, der Spur, der Iterabilität, der Ent-Aneignung und so weiter" (ebd.: 286) anerkannt werden. Doch „[d]iese Aufgabe liegt noch vor uns, in sehr weiter Zukunft" (ebd.: 286).

Derrida selbst hat sich dieser Aufgabe nicht explizit angenommen und erarbeitet anders als Butler und Laclau keinen Entwurf, wie ein poststrukturalistisches Subjekt aussehen könnte (vgl. Kapitel 2.2.6 und 2.3.9).[114] Ein neues Verständnis des Subjekts erfordert für Derrida eine tiefgreifende Dekonstruktion.[115] Derrida will der Dekonstruktion nicht vorausgreifen, denn die Gefahr besteht, dass sich doch wieder alte Vorstellungen einschleichen, die bei einer zu schnellen Dekonstruktion zu leicht übersehen werden (vgl. Derrida 1998b: 273f.). Es gibt für ihn allerdings einen Aspekt des Subjekts, den Derrida erhalten will:

> „Ich werde an das eben Erwähnte (entangeeigneter Eigenname, Signatur oder Affirmation ohne Entschlossenheit, Spur, *différance* des Selbst, *destinerrance* und so weiter) etwas hinzufügen, das zugleich in der Definition des klassischen Subjekts und in den eben genannten, nicht-klassischen Motiven weiterhin erforderlich bleibt, nämlich eine gewisse *Verantwortung*. Die Singularität des ‚Wer' ist nicht die Individualität von etwas mit sich selbst Identischen, sie ist kein Atom. Sie teilt sich oder bricht auseinander, während sie sich sammelt, um dem Anderen zu antworten, dessen Ruf gewissermaßen der eigenen Selbst-Identifikation vorausläuft, da man ihn bloß erwidern kann, bloß schon erwidert haben kann, auch wenn man glaubt, ihm mit einem ‚Nein' zu entgegnen […]. Hierin besteht zweifellos die Verbindung mit den großen Fragen der ethischen, rechtlichen und politischen Verantwortung, um die herum sich die Metaphysik der Subjektivität konstituierte. [Herv.i.O.]" (ebd.: 273, vgl. ebd.: 277)

Die Verantwortung gegenüber dem Anderen bildet den Kern für einen Subjektbegriff, den Derrida anstrebt. Die Verantwortlichkeit beruht darauf, dass ein Individuum eine Beziehung zum Anderen in sich trägt. Bevor in Kapitel 2.1.8 auf Derridas Verantwortungsbegriff eingegangen wird, soll zunächst im folgenden Kapitel die Beziehung zum Anderen als Grundlage für die Verantwortlichkeit erörtert werden.

2.1.7 Die Beziehung zum Anderen

Derrida geht davon aus, dass es bei der Bildung einer jeglichen Identität konstitutiv ist, eine Abgrenzung zu vollführen: Nur wenn etwas ausgeschlossen wird, das *nicht*

---

114 Weitere Überlegungen zu einer „postdekonstruktivistischen Subjektivität" finden sich bei Moebius 2003: 127 und Readings 1989: 234ff.

115 „Ein Diskurs über das ‚Subjekt', über das, was den Platz des Subjekts [...] einnehmen wird (oder ersetzen wird), kann nur durch die Erfahrung einer Dekonstruktion grundlegend umgeformt, wenn nicht sogar neu begründet werden [...]." (Derrida 1998b: 283, vgl. Moebius 2003: 133)

zu der Identität gehört, kann eine Vorstellung von dieser Identität gewonnen werden. Jede Identität basiert auf dem Different-Sein zu etwas Anderem. Dieses Ausgeschlossene wird in der Literatur oftmals als das „konstitutive Außen“ bezeichnet (vgl. Moebius 2005: 127, Fußnote 64). Derrida selbst spricht zumeist jedoch von „l'autre“ oder „autrui“, das heißt „dem Anderen“.

Sowohl im Französischen („l'autre“), im Englischen („the other“) als auch im Deutschen bleibt zumeist zweideutig, ob Derrida mit „dem Anderen“ ein umfassendes, abstraktes Anderes, ein konkretes Anderes (beide Male „das Andere“) oder gar eine andere Person („der“ oder „die Andere“)[116] meint. Derrida bleibt hier bewusst vage. Für ihn umfasst das Andere nicht nur das konstitutive Außen (wenngleich dieses in Derridas Anderem enthalten ist), sondern auch den Kontext einer Identität, das heißt „everything that escapes or resists our attempts at gathering and recollection“ (Dooley/Kavanagh 2007: 107). Die Erfahrung des Anderen „is the confrontation with what resists the imposition of my own categories, and thus my own conceptual control“ (May 1997: 91). Dieses Andere kann sowohl ein konkretes Anderes, ein abstraktes Anderes als auch eine andere Person umfassen, da alle drei für eine Identität nie vollständig erfassbar sind (vgl. Letzkus 2002: 439f.). Der Kontext geht über das Ausgeschlossene hinaus und enthält auch jene Verweisungszusammenhänge, die von einer Identität nicht abgelehnt werden, die aber mit ihr in Relation stehen. Eine Identität ist von anderen Verweisungen abhängig, doch sie lässt sich nicht auf diese reduzieren. Die Beziehung zu anderen Verweisungen enthält immer einen Rest, der nicht völlig erklärt werden kann, der offen bleiben muss, der sich nicht in das vorhandene Wissen und in vorliegende Kategorien einordnen lässt. Dieser Rest ist das Andere.

Das Andere verschließt sich nicht völlig dem Verständnis, denn in diesem Fall wäre das Andere gar nicht erkenn- und wahrnehmbar. Mindestens ein Teil des Anderen ist dem Begreifen jedoch nicht zugänglich. „That other is not *absolutely* other (if it were, the text would be unrecognisable as a text, would not even call for reading) but its otherness (the insistence and ultimate indecipherability of the *call* for reading, the fact that reading is not just a tranquil act of deciphering) is irreducible. [Herv.i.O.]“ (Bennington 2000: 37, vgl. Kearney/Dooley 1999: 71; May 1997: 91; Wetzel 2003: 269)

Eine Identität eine Beziehung zu ihrem Anderen, sowohl zu ihrem Ausgeschlossenen als auch zu ihrem Kontext. Sie kann sie sich nicht vor ihrem Kontext verschließen, sondern steht durch die Verweisung auf den Kontext in einem steten

116 Bei der Behandlung des Anderen verzichte ich im Folgenden auf die Anwendung der Gendergap und werde nur von dem Anderen in der männlichen Version sprechen. Dies ist zum einen der Lesbarkeit geschuldet, vor allem aber kann damit auch die Doppelbedeutung von „der Andere“ beziehungsweise „das Andere“ erhalten bleiben, ohne dass sich im Text Schreibweisen wie der_die_das Andere finden.

Verhältnis zu ihrem Anderen.[117] Der Kontext selbst ist nie (vor anderen Kontexten) abgeschlossen, so dass in einem zweifachen Sinne das Andere die Identität berührt. „Die so beschriebene Struktur geht sowohl davon aus, daß es nur Kontexte gibt, daß es nichts außerhalb des Kontexts gibt, wie ich oft ausgeführt habe, aber auch, daß die Grenze des Rahmens oder der Rand des Kontexts immer eine Nicht-Abschließungsklausel beinhalten. Das Außen dringt ein und bestimmt so das Innen." (Derrida 2001c: 235f.) Eine Identität kann sich auch nicht vor ihrem Ausgeschlossenen abriegeln. Das Ausgeschlossene ist bereits in ihr enthalten, da durch die Abgrenzung immer wieder auf das Andere verwiesen wird und das Andere damit ein Teil des Inneren wird. Da sie durch das Andere „geteilt wird" beziehungsweise „auseinander bricht", kann eine Identität deswegen „nicht die Individualität von etwas mit sich selbst Identischen" und auch „kein Atom" sein (vgl. Derrida 1998b: 273). Für Derrida ist die Identität auf besondere Weise mit dem Anderen verwoben: Einerseits ermöglicht das Andere die Selbstbestimmung der Identität durch die Abgrenzung und andererseits stellt sich das Andere als steter Stachel im Herzen der Identität dar, da das Andere das Unvollständige, Unperfekte, Fehlende als auch Überschüssige der Identität aufzeigt. Aufgrund des Anderen kann sich die Identität nie als geschlossen und rein präsentieren. „In diesem Sinne sind die ‚Spuren des Anderen' das Einfallstor für Ereignisse und Transformationen, die den Diskurs heimsuchen." (Moebius 2005: 127)

Das Bild einer geschlossenen und reinen Identität ist die Erwartungshaltung der metaphysischen Vorstellung von Identität. Wie Derrida bei seiner Behandlung der Gewalt aufzeigt, zieht diese metaphysische Sichtweise gewaltsame Hierarchien nach sich und vereinfacht in gewalttätiger Weise die Singularität und Einzigartigkeit von Identitäten durch ihre Benennung und Kategorisierung. Die bisherige philosophische Tradition verkennt das Andere, da sie sich dem Anderen über das Selbst und dessen Techniken des „Besitzens, Erkennens und Begreifens" (vgl. Levinas zitiert in Derrida 1989: 141) nähert. Durch das metaphysische Denken geht immer ein großer Anteil dessen verloren, was die Phänomene *auch* ausmacht, und es bleibt stets ein Rest an Anderem übrig. Für Derrida verschließt sich das metaphysische Denken vor dem Anderen und trägt dazu bei, das Andere noch stärker auszuschließen und zu marginalisieren. Die Beziehung zum Anderen wird durch die Metaphysik eher zurückgedrängt und verleugnet.

Anders die Dekonstruktion: Sie versteht sich als Bewegung des Deutlichmachens dieses Ausgegrenzten. „Deconstruction is not an enclosure in nothingness,

---

117 Die Beziehung zum Anderen hat Derrida unter anderem im Anschluss an die Thesen von Emmanuel Levinas entwickelt. Levinas' Philosophie und Derridas Auseinandersetzung mit ihr soll in dieser Arbeit nicht behandelt werden. Vgl. ausführlicher dazu Askani 2002; Busch 2004; Critchley 1992; Dooley 1999; Duncan 2001; Freyer/Schenk 1996; Krauß 2001: 165ff.; Letzkus 2002; Moebius 2003 und Simon 2008: 130ff.

but an openness towards the other.“ (Derrida in Kearney 1984: 124) Die Dekonstruktion ist jene Bewegung, die sich diesem Rest, dem Anderen, dem Ausgeschlossenen und dem Marginalisierten zuwendet und all dies nach vorne holt. In diesem Sinne versteht sich die Dekonstruktion als offen für das und den Anderen, denn die Hinwendung zum Anderen bezieht sie nicht nur auf Phänomene oder die Erkenntnis, sondern auch auf andere Menschen. Die Beziehung zum Anderen wird durch die Dekonstruktion sogar gefördert. Derrida spricht von einer affirmativen, bejahenden Haltung:[118]

„Deconstruction always presupposes affirmation, as I have frequently attempted to point out, sometimes employing a Nietzschean terminology. I do not mean that the deconstructing *subject* or *self* affirms. I mean that deconstruction is, in itself, a positive response to an alterity which necessarily calls, summons or motivates it. Deconstruction is therefore vocation – a response to a call. The other, as the other than self, the other that opposes self-identity, is not something that can be detected and disclosed within a philosophical space and with the aid of a philosophical lamp. The other precedes philosophy and necessarily invokes and provokes the subject before any genuine question can begin. It is in this rapport with the other that affirmation expresses itself. [Herv.i.O.]“ (ebd.: 118) [119]

Dekonstruktion findet statt, weil kein Kontext geschlossen sein kann und in jeder Bedeutung das Andere enthalten ist. Dekonstruktion bezeichnet den Umstand, dass jedes Signifikationssystem bereits durch das Andere gestört wird. Es ist in diesem Sinne nicht ein handelndes Subjekt, das sich von sich aus öffnet und eigenständig das Andere erforscht. Stattdessen bringt die Dekonstruktion, die schon vor und unabhängig von einem Subjekt stattfindet und jede Identität behaust, das Andere zu Tage. Das Andere existiert, beeinträchtigt, unterminiert und stellt in diesem Sinne durch sein reines Dasein eine Anrufung dar, auf welche die Dekonstruktion antwortet. Es wird damit das letzte Zitat des vorigen Kapitels klarer:

---

118 Simon Critchley verortet in der affirmativen Haltung und Offenheit ein ethisches Moment. „Folgt man Derridas Argumentation, so ist das, was die Abgeschlossenheit eines determinierten Kontextes unterbricht und den Kontext zur offenen Struktur macht, eine unbedingte Bejahung, die in diesen Kontext interveniert und die Dekonstruktion begründet. Dies, so behaupte ich, ist der ethische Moment in Derridas Denken.“ (Critchley 1997: 328) Ausführlich wird die Offenheit zum Anderen in Kapitel 4.1 behandelt und insbesondere in den Kapiteln 4.1.3 und 4.1.5 vertieft.

119 In diesem Interview (Kearney 1984: 118) stellt Derrida klar, dass er aufgrund dieser bejahenden Haltung die Dekonstruktion nicht als rein destruktive, negative Kritik ansieht, die selbst keine konstruktiven Vorschläge zu bringen in der Lage ist.

> „Die Singularität des ‚Wer' ist nicht die Individualität von etwas mit sich selbst Identischen, sie ist kein Atom. Sie teilt sich oder bricht auseinander, während sie sich sammelt, um dem Anderen zu antworten, dessen Ruf gewissermaßen der eigenen Selbst-Identifikation vorausläuft, da man ihn bloß erwidern kann, bloß schon erwidert haben kann, auch wenn man glaubt, ihm mit einem ‚Nein' zu entgegnen […].“ (Derrida 1998b: 273)

Das Subjekt ist nicht eine sich selbst bewusste, in sich geschlossene Identität. Das Subjekt bildet sich erst durch die Zuwendung zum Anderen, durch die Antwort auf den Ruf des Anderen. Erst die Anrufungen des Anderen bringen die Notwendigkeit hervor, sich mit dem Anderen (in einem selbst) auseinanderzusetzen, und ein eigenes Selbst zu entwickeln. „Das Subjekt konstituiert sich […] durch dieses Erscheinen des Anderen. Man muss sich vorstellen, dass das Selbst in dieser ursprünglichen Situation noch ohne jegliche Bestimmtheit ist und kein Verständnis von sich oder äußeren Dingen – geschweige denn von anderen Menschen hat.“ (Simon 2008: 130, vgl. Dooley 1999: 269; Dreisholtkamp 1999: 164) Die Bildung des Subjekts darf nicht als einmaliger Akt interpretiert werden. Sie stellt sich als ein sich ständig wiederholender und bei der Wiederholung verändernder Prozess dar, also als ein performativer und iterierender Akt. Eine stete Performanz des Subjekts ist notwendig, weil die Einheit des Subjekts immer wieder durch das Andere gespalten und gestört wird. Für Derrida kann sich ein Subjekt in diesem Austausch und dieser Kommunikation mit den Anderen gar nicht entziehen, da sie konstitutiv für das eigene Selbst sind.

Doch diese Kommunikation birgt auch eine Chance, denn für Derrida ist jeder Kommunikation eine „Zusage“, ein „Versprechen“, ein „Ja“ enthalten. Auch dies ist Teil der affirmativen Haltung: Sobald sich jemand dem Anderen zuwendet, geht der Zuwendung eine Zusage voraus, ein „‚Ich spreche zu dir, ja, ja, herzlich willkommen, ich spreche zu dir, ich bin da, du bist da, hallo!'. Dieses ‚Ja' vor der Frage liegt ihr weder logisch noch chronologisch voraus; es bewohnt die Frage selbst ohne selbst fragend zu sein.“ (Derrida 2003b: 11)[120] Die affirmative Haltung bedeutet für Derrida, dass eine Beziehung zum Anderen existiert. Selbst eine negative, abwertende Behandlung des Anderen impliziert, dass der/das Andere als Anderer/Anderes wahrgenommen wird (vgl. Derrida 2003b: 12).[121] Schlimmer wäre, wenn der/das Andere überhaupt nicht gesehen wird, durch das Raster fällt und vollkommen unbeobachtet und unangesprochen bleibt (vgl. Letzkus 2002: 301). „**Ja** markiert, daß es Sich-an-den-Anderen-adressieren gibt. [Herv.i.O.]“ (Derrida

---

120 Vgl. Derrida 1988d: 110, 148f.; Derrida 1999c: 42f.; Dooley/Kavanagh 2007: 109; Moebius 2003: 132.

121 In Kapitel 2.2.6 wird sich zeigen, dass auch Butler die „Anrufung“ und „Anerkennung“ als wichtiges Element ihrer Subjekttheorie begreift.

1988f: 102) Diese Zusage geht sogar dem „Ich“ voraus. Denn bevor jemand von sich selbst, seinem „Ich“ sprechen kann, muss er_sie auch das Andere anerkennen.

„Bevor das **Ich** des **Ich bin** bejaht oder ablehnt, setzt es sich oder setzt es sich vor: nicht als **ego**, bewusstes oder unbewußtes Ich, männliches oder weibliches Subjekt, Geist oder Fleisch, sondern als vor-performative Kraft, die in der Form des ‚ich‘ zum Beispiel markiert, daß **ich** sich an andere adressiert, so unbestimmt er oder sie auch sei: ‚Ja-ich‘, ‚ja-ich-sage-dem-anderen‘, selbst wenn **ich** ‚nein‘ sagt oder sogar wenn ich sich adressiert, ohne etwas zu sagen. Das minimale und primäre **ja** […] markiert, bevor es ‚ich-da‘ meint oder bedeutet, höre, antworte, es gibt Markierung, es gibt anderes. [Herv.i.O.]“ (ebd.: 102f.)

Diese ursprüngliche Bejahung des Anderen bezeichnet Derrida auch als „Mindestfreundschaft“ (als ein Band, eine unausgesprochene Vereinbarung oder ein Konsens) zwischen zwei Kommunizierenden, die vor deren Kommunikation implizit vorausgesetzt wird. Diese freundschaftliche Affirmation liest Derrida aus der Ansprache des Anderen heraus:

„You have *already* shown me this minimal friendship, this preliminary consent without which you would not understand me, would not listen to my appeal, or be sensitive to what is hopeful in my cry. Without this absolute past [dass man vor der Ansprache bereits eine Mindestfreundschaft einging, Anm.d.Verf.], I could not, for my part, have addressed myself to you in this way. We could not be together in a sort of minimal community – but one which is also incommensurable with any other – speaking the same language or praying for translation within the horizon of the same language, even were it so as to manifest a disagreement, if a *sort* of friendship had not already sealed before any other contract: a friendship prior to friendships, an ineffaceable, fundamental, and bottomless friendship, the one that draws its breath in sharing of a language (past or to come) and in the being-together that allocution supposes, including a declaration of war. [Herv.i.O.]“ (Derrida 1988c: 636, vgl. Bennington/Derrida 1994: 238f.; Derrida 2002a: 294f.; Düttmann 1999: 58ff.; Moebius 2003: 136)

Die Bejahung des Anderen wird durchgeführt, bevor eine Entscheidung getroffen wurde, ob man dem Anderen freundschaftlich oder feindlich eingestellt ist. Die Mindestfreundschaft existiert auch zwischen Feind_innen.[122]

Das Andere und die Dekonstruktion stehen in einer wechselseitigen Beziehung zueinander. Nur weil es eine Beziehung zum Anderen gibt, ist eine Dekonstruktion

122 Derrida legt mit der Mindestfreundschaft die Basis für einen Begriff des Politischen, der gegen jenen Carl Schmitts gerichtet ist, wie in Kapitel 4.1.7 noch genauer ausgeführt wird. Damit unterscheidet sich Derrida von Laclau und Mouffe, deren Theorie stark auf die Freund/Feind-Unterscheidung von Schmitt zurückgreift (vgl. Kapitel 2.3.7).

überhaupt möglich. Die Dekonstruktion hinterfragt die Ganzheit und Geschlossenheit von Bedeutung, dies kann sie aber nur, wenn eine Beziehung zum Kontext und zum konstitutiven Außen vorliegt. Umgekehrt vertieft die Dekonstruktion die Beziehung zum Anderen, indem sie das Andere in den Vordergrund stellt.[123] Derridas dekonstruktive Arbeitsweise soll diese Hinwendung und Offenheit zum Anderen repräsentieren. Es ist für Derrida typisch, seine eigenen Thesen nicht unvermittelt voranzustellen, sondern sich zuerst intensiv mit anderen Texten und Thesen auseinander zu setzen. Erst durch die Beschäftigung mit anderen Theorien, deren blinde Flecken und deren Anderes er aufzeigt, kommt Derrida zu eigenen Thesen. Derrida verweist damit zugleich auf sein eigenes Anderes, beziehungsweise „*daß es da Andere gibt*, ohne welche seine Arbeiten gar nicht möglich wären [Herv.i.O.]" (Dreisholtkamp 1999: 155, vgl. Bennington 2000: 36f.).

Das Andere tritt auch im Prozess der Entscheidung zutage. Wie in Kapitel 2.1.4 ausgeführt, darf sich eine Entscheidung nicht von einer Regel oder einer Notwendigkeit ableiten, wenn sie eine echte Entscheidung sein soll. Die Entscheidung kann daher nicht von einem bewussten, souveränen Subjekt getroffen werden, denn ein solches müsste, um wahrhaft souverän zu sein, über vollständiges Wissen über die eigene Entscheidung verfügen, womit die Entscheidung wiederum eine Ableitung dieses Wissens und keine Entscheidung wäre. Eine echte Entscheidung hingegen erfordert die Überschreitung des eigenen Wissens. „Wenn die Entscheidung ein Ereignis sein soll, wenn sie meine Macht, mein Vermögen, meine Möglichkeiten und den gewöhnlichen Gang der Geschichte unterbrechen soll, dann muss ich von meiner Entscheidung getroffen werden, wie immer unakzeptabel das jeder Logik erscheint." (Derrida 2003b: 44)[124] Die Überschreitung ist ein Schritt in das Andere, das den Kontext und das konstitutive Äußere jedes Subjekts bildet. Auf das Andere kann das Subjekt nicht bewusst zugreifen und es ist daher unberechenbar für das Subjekt. Die Entscheidung wird daher in dem Anderen in mir getroffen. Es ist „die passive Entscheidung des Anderen in mir" (vgl. Derrida 1999a: 186f.; Derrida 2002a: 248; Moebius 2005: 139ff.).

Die Entscheidung „muß eine Unterbrechung zeitigen, sie markiert einen absoluten Anfang. Sie bezeichnet also das andere in mir selbst, oder: den anderen, der entscheidet, den Riß einer Entscheidung des anderen. Bedingung des Ereignisses, ist die Entscheidung ihrer Struktur nach stets eine andere Entscheidung, eine zerreißende Entscheidung als Entscheidung des an-

---

123 Dieser Punkt wird für Derridas These „Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit" in Kapitel 4.1.4 bedeutsam werden.

124 Nicht weiter ausgeführt werden soll in dieser Arbeit Derridas Begriff des Ereignisses. Das Ereignis ist für Derrida wie auch die Entscheidung nicht ableitbar, es darf nicht erwartbar sein, sondern muss überraschend und unvorhersehbar geschehen. Vgl. Derrida 2003b und Khurana 2004.

deren. In mir. Des absolut anderen in mir, des anderen als des Absoluten, das in mir über mich entscheidet. Prinzipiell und schon ihrem traditionellsten Begriff nach absolut singulär, ist die Entscheidung nicht allein stets eine Ausnahme. *Sie ist die Ausnahme von mir.* In mir. Ich entscheide, ich entscheide mich, ich entscheide über mich, in einer souveränen Entscheidung – das würde bedeuten: Das andere meiner selbst, das andere Ich als anderes und anderes meiner selbst *ist*, ich *bin* vom Selben ausgenommen. [Herv.i.O.]" (Derrida 2002a: 105f., vgl. Derrida/Ferraris 2001: 61; Derrida/Roudinesco 2006: 103)

Passiv ist diese Entscheidung, weil Derrida nicht ein absichtsvolles, sich selbst transparentes und damit aktiv sein könnendes Subjekt als Ausgangspunkt nimmt.[125] Ein Subjekt, dessen Aktivität daraus resultiert, weil es weiß, was es zu tun hat, trifft keine Entscheidung, es handelt nach einer vorgegebenen Regel (vgl. Derrida in Kearney/Dooley 1999: 67). Derridas Theorie ist in diesem Sinne keine dezisionistische Theorie, welche die souveräne Entscheidung ins Zentrum stellt. Mit Passivität meint Derrida allerdings nicht Untätigkeit:

„Gleichwohl muß man sich darauf vorbereiten, denn um das/den ganz Andere/n kommen zu lassen, ist Passivität, eine gewisse Art resignierter Passivität, für die alles auf das Selbe hinausläuft, nicht angebracht. Das/Den Andere/n kommen zu lassen, das ist keine Trägheit, die zu allem Beliebigen bereit ist. Zwar entzieht sich die Ankunft des Anderen, wenn sie unberechenbar und in gewisser Weise zufällig bleiben muß (auf das/den Andere/n stößt man in der Begegnung), jeglicher Programmierung. […] Jenseits von allem möglichen Statut nenne ich diese Erfindung des ganz Anderen immer noch Erfindung, weil man sich darauf vorbereitet, weil an diesen Schritt tut, der dazu bestimmt ist, das/den Andere/n kommen (*venir*), *hereinkommen* und *begegnend zustoßen* (*invenir*) zu lassen. […] Sich auf die Ankunft des Anderen vorbereiten – eben dies kann man Dekonstruktion nennen. [Herv.i.O.]" (Derrida 2012: 66)

Eine Entscheidung, die als passive Entscheidung des Anderen in mir theoretisiert wird, könnte als Entscheidung ohne Verantwortlichkeit begriffen werden. Weshalb uns ein solches Entscheiden nicht aus der Verantwortung entlässt und uns nicht davon freispricht, wird Thema des nächsten Kapitels sein.

---

125 Mit dieser Sichtweise auf die Entscheidung unterscheidet sich Derrida von Ernesto Laclaus Subjekttheorie (siehe Kapitel 2.3.9). Laclau geht ebenfalls von Derridas These der Unentscheidbarkeit aus, allerdings führt diese nicht wie bei Derrida zu einer passiven Entscheidung des Anderen in mir, sondern zu einem Moment des Subjekts. Bei der Entscheidungsfindung identifiziert sich das Subjekt mit einer Entscheidungsalternative. Diese Identifizierung ist jedoch anders als bei Derrida ein selbstermächtigender, kontingenter Vorgang. Für Laclau entsteht das Subjekt im Prozess der Entscheidung, da es in diesem Moment nicht von außen determiniert werden kann (vgl. Moebius 2006).

2.1.8 Verantwortung

Derridas Thesen zur Entscheidung und zur Beziehung zum Anderen münden in einen Begriff der Verantwortung. Die Verantwortung bildet für Derrida den Kern des Subjekts und wird sich im nächsten Kapitel als Grundlage für seine Vorstellung von Politik und dem Politischen erweisen. Wie bei vielen anderen Begriffen[126] arbeitet Derrida für die Verantwortung zunächst mehrere Ermöglichungsbedingungen heraus. Dabei stellt sich heraus, dass diese Bedingungen Aporien aufweisen, welche die Verantwortung nicht nur möglich, sondern auch unmöglich machen.

Politische Verantwortung ist eng mit politischer Entscheidung verknüpft. Verantwortlichkeit bedarf einer vorangegangenen Entscheidung, welche sich als verantwortlich oder unverantwortlich herausstellen kann. Erst das Vorliegen einer echten Entscheidung, die nicht ableitbar ist und die in unberechenbaren Situationen erzeugt wird, ruft Verantwortungsgefühl hervor (vgl. Derrida in Pfersmann 1986: 175). „Wenn es jetzt darum geht zu antworten und Verantwortungen zu übernehmen, so geschieht dies notwendigerweise, wie immer, in Situationen, die wir nicht wählen, die wir nicht kontrollieren, indem wir unvorhersehbaren Anrufen antworten, das heißt Anrufen des Anderen, der sich an uns wendet, noch bevor wir darüber entscheiden würden." (Derrida 1988e: 18f.)

Die verantwortliche Entscheidung beruht auf dem ihr zugrunde liegenden Wissen, denn ohne Wissen können die Folgen einer Handlung nicht sinnvoll abgeschätzt werden. Das heißt, für eine verantwortliche Tat wird einerseits eine Fülle an Wissen zu der vorliegenden Situation sowie dem eigenen (Handlungs-)Vermögen benötigt, um eine vernünftige und damit verantwortliche Entscheidung treffen zu können (vgl. Derrida 1994: 353; Derrida 2002a: 106). Andererseits tritt das Dilemma auf, dass die verantwortliche Entscheidung nicht eine bloße Anwendung dieses Wissens sein darf, denn dann würde der letzte Akt an Verantwortlichkeit fehlen:[127] Könnte die Entscheidung voll und ganz von den Umständen abgeleitet werden, läge die Verantwortung nicht mehr bei der entscheidenden Person, da diese sich nur als ausführende Kraft erweisen würde. „Doch nichts wäre unverantwortlicher und totalitärer." (Derrida 1999a: 146f.) Die Entscheidung muss also ohne Wissen auskommen beziehungsweise über dieses Wissen hinaus gehen, damit die Verantwortung nicht auf die äußeren Umstände des Wissens abgewälzt werden kann, sondern in der Verantwortung der Einzelnen liegt.

---

126 So auch bei der Entscheidung (vgl. Kapitel 2.1.4), dem Ereignis (vgl. Fußnote 124), dem Recht (vgl. Kapitel 2.1.5) und der Gerechtigkeit (vgl. Kapitel 4.1.4).

127 Derrida wendet sich damit gegen einen Verantwortungsbegriff, der besagt, dass verantwortlich Handelnde universalen Gesetzen folgen sollten.

> „Eine Entscheidung kann sich nur jenseits des berechenbaren Programms ereignen, das jede Verantwortung zerstören würde, indem es sie in eine programmierbare Wirkung determinierbarer Ursachen verwandeln würde. Es gibt keine moralische oder politische Verantwortung ohne diese Prüfung und diesen Durchgang durch die Unentscheidbarkeit. Selbst wenn eine Entscheidung nicht mehr als eine Sekunde zu beanspruchen und keinerlei Überlegung vorausgegangen zu sein scheint, ist sie durch diese *Erfahrung des Unentscheidbaren* strukturiert. [Herv.i.O.]" (Derrida 2001c: 178f., vgl. Derrida 1994: 353; Kearney/Dooley 1999: 66)

Im Kern liegt in jeder verantwortlichen Tat ein Rest von Unverantwortlichkeit vor (vgl. Derrida 1994: 354): Die Entscheidung ist „letztlich unbewußt" und macht einen „Sprung" (vgl. Derrida 2002a: 106). Sie fügt sich nicht zwangsweise in die jeweiligen Normen und Gesetze der Gesellschaft ein, sondern wagt zuweilen einen Bruch mit eben diesen. „[…] keine Verantwortung ohne den dissidenten und erfinderischen Bruch mit der Tradition, der Autorität, der Orthodoxie, der Regel oder der Doktrin." (Derrida 1994: 356, vgl. ebd.: 393) Dieser Sprung, das Unbewusste, das Unberechenbare und die Überschreitung des Wissens finden sich für Derrida in dem „Anderen in mir", wie es bereits als Kontext und konstitutives Außen im vorangegangenen Kapitel vorgestellt wurde.

In der bisherigen Philosophie wird zumeist davon ausgegangen, dass die Verantwortlichkeit sich aus den Taten eines souveränen Subjekts speist, das mit seiner Entscheidung Verantwortung übernimmt.[128] Für Derrida hingegen stellt die vermeintlich souveräne Entscheidung eines Subjekts weder eine Entscheidung noch Verantwortung dar (vgl. Derrida in Pfersmann 1986: 174). Die Souveränität impliziert, dass das Subjekt über die ganzen Umstände unterrichtet ist und es autonom entscheiden kann. Doch der notwendige Durchgang durch die Unentscheidbarkeit bedeutet, dass das Wissen nie vollständig ist. „Entscheiden ist somit ein Antworten auf den Anderen, sich verantworten vor dem Anderen des Diskurses. Der Ausdruck ‚des Anderen in mir' verweist auf eine Selbstentgrenzung und Selbstüberschreitung des Subjekts im Moment des Handelns, auf eine absolute Öffnung zum Anderen hin." (Moebius 2005: 140)

Es stellt sich an diesem Punkt die Frage, woher die Verantwortung kommt und warum sie übernommen wird. Wenn sie weder einem souveränen Subjekt entspringt, noch auf Wissen basieren kann, dann kann ebenso gut abgestritten werden, dass jemand überhaupt eine verantwortliche Tat begangen hat. Eine Verantwortung, für die jemand einen „Sprung" in seinem_ihrem Denken machen sowie auf Unbewusstes und das Andere zurückgreifen muss, scheint so willkürlich zu sein, dass diese Person vielleicht gar nicht verantwortlich ist. Charles Taylor richtete diese

---

128 In diesem Sinne ist die klassische Vorstellung von Verantwortung mit Begriffen wie „Intentionalität, Wille, Freiheit, Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Subjekt, Ich, Person, Gemeinschaft, Entscheidung" (Derrida 1991: 41f.) verknüpft.

Frage in einem Interview an Derrida (vgl. Pfersmann 1986: 174). Wie schon an anderen Stellen seiner Philosophie (vgl. Kapitel 2.1.4) wendet Derrida vermeintliche Schwächen in eine Vorbedingung um: Für ihn kann nur von Verantwortung gesprochen werden, eben weil es keine Berechnung des richtigen Handelns gibt, weil in einer verantwortlichen Entscheidung immer ein Stück Unverantwortlichkeit vorherrscht und weil nicht eindeutig ist, wem man gegenüber verantwortlich ist.

„Ich glaube die Verantwortung beginnt genau dann, wenn man keine Gewißheit mehr hat, vor wem (das heißt vor welcher Person, welchem Tribunal oder vor welchem Staat beziehungsweise Gesellschaft, seinen sie bestimmt oder nur bestimmbar) man verantwortlich ist. […] D.h., ich fühle mich weit mehr verantwortlich in den Augenblicken der Angst, der Unkenntnis, der Nicht-Erkenntnis, des Nicht-Wissens, eben in den Situationen, die das Wer und das Was – welches ‚Gericht' usf. – unbestimmbar lassen. Erst in dem Moment kann Verantwortung übernommen, Entscheidung getroffen werden. In diesem Sinn hatte ich vorhin vom Nicht-Berechenbaren gesprochen. Im selben Augenblick, da die Dinge nicht mehr berechenbar sind, wird das Gefühl der Verantwortung auftauchen." (Derrida in Pfersmann 1986: 174f.)

Für Derrida ist es verantwortungsloser, vorgegebenen Bahnen zu folgen, als auf unsicherem Grund in unberechenbaren Situationen zu entscheiden. Zwar muss im letzteren Fall in Kauf genommen werden, dass die Entscheidung nicht selbsttransparent und nicht im vollen Wissen getroffen wurde, doch sie ist dann auch nicht von außen determiniert. Die Entscheidung kann nur getroffen werden, wenn sich das Individuum für das Unerwartete öffnet, dem Anderen in sich Raum gibt und das Unvorhergesehene, Unvorstellbare kommen lässt. Verantwortung ist im diesen Sinne die Erfahrung, die Folgen einer Entscheidung tragen zu müssen, obwohl sich die Entscheidung nicht mit letzter Gewissheit rechtfertigen lässt, sondern durch unberechenbare Ereignisse beeinflusst wird.

Das Verantwortungsgefühl, das Derrida beschwört, rechtfertigt jedoch noch nicht, wieso überhaupt von Verantwortung gesprochen werden sollte. Die Begründung der Existenz von Verantwortung findet Derrida an anderer Stelle. Es gibt eine Situation, die von niemand Anderem übernommen werden kann: Der eigene Tod. Der eigene Tod macht jede Person zu einer einzigartigen, in ihrer Handlung nicht austauschbaren Person.

„Macht man nun […] die Erfahrung der Verantwortung, macht man die Erfahrung der eigenen absoluten Einzigartigkeit und faßt man seinen eigenen Tod auf, so ist das ein und dieselbe Erfahrung: der Tod ist genau das, was niemand an meiner Stelle erleiden oder erdulden kann. Meine Unvertretbarkeit wird also vom Tod verliehen, gestiftet, man könnte sagen, gegeben. […] Vom Tod als Ort meiner Unvertretbarkeit, das heißt meiner Einzigartigkeit her fühle ich mich zu meiner Verantwortung aufgerufen. In diesem Sinne ist einzig ein Sterblicher verantwortlich." (Derrida 1994: 369, vgl. ebd.: 371)

Die Einzigartigkeit hat für Derrida bedeutende Folgen: Jeder Mensch besetzt eine Position, die niemand Anderes in dieser Art und Weise ausfüllen kann. Daraus entsteht eine persönliche Form der Verantwortung, die Derrida die Verantwortung der Verantwortung nennt. „Meine erste und letzte Verantwortung, mein erster und letzter Wille, die Verantwortung der Verantwortung bezieht sich auf das, was niemand an meiner Stelle tun kann.“ (ebd.: 371) Die Einzigartigkeit eines jeden Menschen stellt einen Aufruf zur Verantwortung dar, da niemand anders diesen Menschen ersetzen oder vertreten kann. Die Verantwortung ist daher nichts, was ich frei wählen könnte, sie kommt mir angesichts meiner Unvertretbarkeit und Einzigartigkeit zu. „Wenn Levinas sagt, *ich* sei des Anderen Geisel, so heißt das, daß die Verantwortung nicht etwas ist, das *ich* im Sinne des freien Willens des Subjekts auf *mich* nehmen kann, des Subjekts, das *seine Verantwortungen auf sich nimmt, sondern vielmehr bricht die Verantwortung über mich* herein, und *ich* bin ihr in gewisser Weise immer ungleich. [Herv.i.O.]“ (Derrida in Pfersmann 1986: 176)

Verantwortlichkeit ist nicht nur in dem_der Einzelnen und seinen_ihren Entscheidungen zu suchen. Sie bezieht sich ebenfalls auf die Anderen, denn für das jeweilige Gegenüber soll Verantwortung übernommen werden. So stellt Derrida fest, dass es eine Verantwortung gegenüber *dem* Anderen gibt.

> „Jedenfalls könnte ich es auch so sagen: daß ich vor dem Anderen verantwortlich bin, das wenigstens ist gewiß. Damit es Verantwortung gibt, muß es Antwort geben. Ich habe zu antworten, habe dem Anderen zu antworten. […] Der Andere (der oder das Andere) ist das, was mich zur Rede stellen kann in Formen, die absolut nicht vorwegzunehmen sind. Es ist da, und es ist jedesmal kein einzelner Anderer, ein einzigartiges Anderes. Ich bin nicht, wie vor Gerichten, verantwortlich vor allgemeingeltenden Gesetzen, ich bin verantwortlich vor dem absolut singulären, unreduzierbaren Ruf, der mir vom Anderen kommt.“ (ebd.: 175, vgl. Derrida 1994: 374)

Nicht nur man selbst ist einzigartig: Auch der Andere konfrontiert mich in seiner Existenz mit einer Einzigartigkeit. Der Andere stellt für mich in seiner Fremdheit und Andersheit immer ein unvorhergesehenes Ereignis dar. Der Andere richtet insofern einen Ruf an mich, als ich mich zu der Einzigartigkeit und Ereignishaftigkeit des Anderen positionieren, darauf reagieren, diesem Ruf antworten muss. Selbst eine Nichtantwort ist auf diesen Ruf eine Antwort. Ich bin deswegen mit meiner Reaktion auf diesen Ruf verantwortlich, da meine Antwort aufgrund meiner Einzigartigkeit nicht von jemand Anderem übernommen kann, zumindest nicht ohne einen Verlust (vgl. Klass 2007: 241f.). Das führt zu einer weiteren Vorbedingung von Verantwortung: Verantwortung lässt nicht in einer Welt denken, in der nur eine einzelne Person lebt. In diesem Sinne ist der Andere „der Ursprung meiner Verantwortlichkeit“ (Derrida 1999a: 188).

Sobald ich entscheide und mich gegenüber dem Anderen positioniere, entscheide ich nicht nur allein für mich, sondern auch für den Anderen. Diese dadurch entstehende Verantwortung für den Anderen holt den Anderen in meinen Entscheidungsprozess hinein. Wenn wir jedoch für eine echte Entscheidung das Andere aufsuchen müssen, weil dort die Entscheidung fällt, dann kann Derrida sagen, dass es der Andere ist, der in uns entscheidet. Wenn ich mit einer Entscheidung Verantwortung für Andere übernehme, so sind sie der „entscheidende“ Teil des Anderen in mir, den ich aufsuchen muss, wenn ich zu der Entscheidung finde.

„Ich würde gerne ein Denken der Entscheidung ausarbeiten, die immer Entscheidung des Anderen ist, weil ich dem Anderen verantwortlich bin und weil er es ist, für den ich entscheide; es ist der Andere, der in mir entscheidet, ohne dass ich darum von ‚meiner‘ Verantwortung dispensiert wäre. Deshalb ordnet Levinas stets die Freiheit der Verantwortung unter.“ (Derrida 2003b: 44f., vgl. Derrida 2000: 25)

Die Verantwortung gegenüber dem Anderen begreift Derrida in Anlehnung an Emmanuel Levinas zunächst als ethische Pflicht (vgl. May 1997: 91). Verantwortlich zu handeln ist ethisches Handeln (vgl. Kapitel 4.1.3 und Derrida 1998b: 287). Doch es gibt nicht nur *den* Anderen als mein Gegenüber, sondern mit dritten Personen auch *die* Anderen. Auch für diese muss Verantwortung übernommen werden, denn für das Individuum ist jede einzelne Person ein Anderer, für den es verantwortlich ist. Man hat dem Anderen gegenüber nicht nur eine „einzigartige“ sondern auch eine „allgemeine“ Verpflichtung (vgl. Simon 2008: 130, 132). Der Andere ist nicht mehr als völlig singuläres Wesen nur einzigartig, sondern er ist „lediglich ein Anderer unter vielen“ (Simon 2008: 132).

Die Verantwortung für sowohl den Anderen als auch die Dritten erzeugt abermals eine Aporie: Will ich mich nämlich *einer* Person gegenüber verantwortlich verhalten, werde ich zugleich Dritte aus dem Blick verlieren. Doch diese Dritten stellen ebenfalls für sich gesehen mein Gegenüber dar, für das ich verantwortlich bin. Die Vernachlässigung der Dritten gilt nicht nur für die Fälle, bei der die Bedürfnisse einer Person im Widerstreit zu denen Anderer stehen, zum Beispiel wenn die Pflege der Eltern mit der Sorge um die Kinder kollidiert. Die Hinwendung zu einer Person kostet mindestens Zeit und Aufmerksamkeit. Beides werde ich für dritte Personen dann nicht mehr haben, denen ich mich hätte ebenso zuwenden können. Auch hier tritt das Paradox auf, dass die Verantwortlichkeit, die ich für den Anderen übernehme, einen Rücktritt von der Verantwortung für Dritte bedeutet. Bei jeder verantwortlichen Tat für jemand Anderen opfere ich in unverantwortlicher Weise Dritte.

„Es gibt auch noch andere, in unendlicher Zahl, die unzählbare Allgemeinheit der anderen, an die mich dieselbe Verantwortung, eine allgemeine und universelle Verantwortung […] binden

müßte. Ich kann nicht dem Ruf, dem Verlangen, der Verpflichtung und noch nicht einmal der Liebe eines anderen antworten, ohne ihm den anderen anderen, die anderen anderen zu opfern. Jeder andere ist jeder andere/Jeder andere ist ganz anders (Tout autre est tout autre). […] Sobald ich mit dem Anderen in Beziehung bin, mit dem Blick, dem Verlangen, der Liebe, dem Befehl, dem Ruf des Anderen, weiß ich, daß ich darauf nur antworten kann, wenn ich das Ethische opfere, das heißt das, was mir die Verpflichtung auferlegt, auch und auf die dieselbe Weise im selben Augenblick allen anderen zu antworten.“ (Derrida 1994: 395)

Der Widerstreit zwischen der Verantwortung für den Anderen und den Dritten wird nie endgültig auflösbar sein, denn „[i]ch schulde mich unendlich jeder, und jeder einzelnen Singularität“ (Derrida 1999a: 192, vgl. Derrida 1994: 379, 397f.). Die Ansprüche all dieser Menschen kann jedoch niemand erfüllen, der sterblich ist. Die Verantwortlichkeit stellt sich daher als „unendliche“, „irreduzible“, nicht „limitierbare“ (vgl. Derrida 1999a: 191f.) und „maßlose“ (vgl. Derrida 1998b: 284) dar. Niemand kann dieser Verantwortung gerecht werden, denn es gibt keine vernünftige und zu rechtfertigende Lösung, wem ich mehr Verantwortung zukommen lasse und wem weniger. Verantwortliches Handeln beinhaltet für Derrida also die ständige Abwägung zwischen dem Anderen und jemand Dritten.

Da aus der Abwägung zwischen verschiedenen Verantwortlichkeiten Dilemmata resultieren, könnte diese Verantwortung als politische Verantwortung eingestuft werden, wie es Levinas tut (vgl. Derrida 1999c: 48, 51). Sie übersteigt die ethische Verantwortung gegenüber dem Anderen und beinhaltet Elemente des Aushandelns, des Berechnens, des Vergleichens und des Wählens. Diese Entscheidungen zwischen dem Anderen und dem Dritten müssen sowohl den Einzelnen als auch die Allgemeinheit im Blick haben und zwischen beiden eine Entscheidung treffen. Derrida weist jedoch darauf hin, dass die Unterscheidung zwischen ethischer und politischer Verantwortung nicht haltbar ist. Der Dritte kann aus der Begegnung zwischen Zweien nicht weggedacht werden, denn man selbst als auch der Andere sind Teil eines sozialen Gefüges. „Der Dritte ist in der Zweiheit, im Von-Angesicht-zu-Angesicht, immer schon enthalten.“ (Derrida 2003b: 14, vgl. Derrida 1999c: 48; Niederberger 2002: 162) Daraus folgt für Derrida, dass eine strikte Trennung zwischen Ethik und Politik nicht möglich ist.

„Wenn das ursprüngliche ‚ja‘ markiert, daß es (schon) anderes gibt, daß es immer schon begonnen hat, dann ist auch festzuhalten, daß man immer schon im Gesellschaftlichen und Politischen ist – aber zugleich einzugestehen, daß man nicht schon weiß, worum es sich bei diesem Gesellschaftlichen und Politischen eigentlich handelt. Von diesem ‚ja‘, das jeder vermeintlich inauguralen Performanz vorhergeht, wird jede Gründung einer Gesellschaft oder einer *polis* anfänglich markiert.“ (Bennington/Derrida 1994: 237)

Die Aporien der Verantwortung stellen sowohl für die Ethik als auch die Politik Ermöglichungsbedingungen dar (vgl. Thomas 2006: 145): Die Abwägung zwischen der Verantwortung zwischen dem Anderen und den Dritten kann nie in den Zustand einer vollkommenen Gerechtigkeit kommen, da es für diese Abwägung keine endgültige Lösung gibt. Nichtsdestotrotz müssen Entscheidungen getroffen werden. Die daraus resultierenden Ungerechtigkeiten und der ständige Ruf nach Gerechtigkeit bilden die Vorbedingung dafür, dass Ethik und Politik nötig sind und bleiben (vgl. Kapitel 4.1.4).

2.1.9 Das Politische

Die vorangegangenen Kapitel haben bereits in vielfältiger Hinsicht Bezüge zum Politischen geknüpft. Obwohl Derrida sich scheut das Politische eindeutiger zu definieren, ermöglichen diese Bezüge, das Politische immerhin einzugrenzen: Das Politische stellt den Raum dar, in dem Politik stattfindet, das heißt es umfasst jene Bedingungen, die Politiken vorausgehen und sie ermöglichen. Das Politische unterscheidet sich insofern von Politik, als bei Derrida zumeist unter *der* Politik das Treffen von Entscheidungen in und für eine Gemeinschaft verstanden wird. Politiken beziehungsweise *eine* Politik umfassen dementsprechend das Durchsetzen *spezifischer* Entscheidungen. Es haben sich in den letzten Kapiteln mehrere Bedingungen herauskristallisiert, welche als Vorbedingungen für Politik fungieren.

Die erste Grundbedingung ist, dass es ohne vorausgehende Unentscheidbarkeit keine Politik gibt. „Ethics and politics […] start with undecidability. I am in front of a problem and I know that the two determined solutions are as justifiable as one another. From that point, I have to take responsibility which is heterogeneous to knowledge.“ (Derrida in Kearney/Dooley 1999: 66) Politik – in diesem Sinne als die Möglichkeit, echte Entscheidungen treffen zu können – findet nur statt, wenn eine Entscheidung nicht von vorneherein ableitbar ist. Politik als das Treffen von Entscheidungen ist nur möglich, eben weil Aporien verhindern, dass sich politische Inhalte letztgültig legitimieren lassen. Politik wird damit zugleich verunmöglicht, denn das heißt, dass keine Politiken (bestimmte Entscheidungen mit einem bestimmten Inhalt) sich für immer durchsetzen können. Politisches Handeln kann also nur geschehen, wenn vorher politische Setzungen hinterfragt und für neue Entscheidungen geöffnet wurden. Eine politische Handlung wird allerdings versuchen, diese Öffnung wieder zu schließen, indem zumindest zeitweise eine Entscheidung für eine bestimmte Handlungsalternative getroffen wird.

Die zweite Grundbedingung aus den vorherigen Kapiteln betrifft den Raum des Politischen. Dieser ist von Gewalt durchzogen, denn Politik basiert auf Gewalt. Jede echte Entscheidung enthält Gewalt, da sie andere Alternativmöglichkeiten verwirft und ausschließt. Sie braucht ebenfalls Gewalt, um als Entscheidung dauer-

hafter erhalten zu bleiben. Der Beginn jeder Ordnung und der Ursprung aller Politiken ist ein Gewaltakt. „Die Repression am Ursprung der Bedeutung ist eine irreduzible Gewalt. […] Ohne sie gibt es keine Moral und keine Politik." (Derrida 2001c: 231) Diese Gewalt darf jedoch nicht als ursprüngliche oder gründende Gewalt begriffen werden, die etwas völlig neu schafft, das vergangenheitslos allein für sich steht. Diese Gewalt ist sowohl eine setzende als auch eine erhaltende Gewalt. Kein politischer Akt kommt ohne den Verweis auf vorhergehende Entscheidungen aus, denn jede neue Setzung enthält immer auch Bezüge zu etwas Altem. Dauerhaftere Setzungen müssen immer wieder bestätigt werden. Bei jeder Wiederholung kommt die setzende Gewalt neu zum Tragen. Jedes Mal, wenn zum Beispiel ein Gesetz angewendet wird, wird die setzende Gewalt wieder aufgerufen.

In der Diskussion zur Gewalt ist die Tatsache implizit enthalten, dass Politik nicht denkbar ist ohne den Bezug zum Anderen. Dies auf zweierlei Weise: Einerseits ist das Andere als das Ausgeschlossene, Marginalisierte und Verdrängte ein steter Quell von Unsicherheit. Das Andere verweist darauf, dass eine Entscheidung kontingent war, mit Gewalteinsatz einhergeht und nie abgeschlossen sein kann. Die Wahrnehmung des Anderen fordert neue Entscheidungen heraus und vergrößert damit den Raum der Unentscheidbarkeit und des Politischen. Andererseits stellt für Derrida die Beziehung zum Anderen (als anderem Menschen) eine Vorbedingung für Politik dar. Sie konstituiert den Raum des Politischen auf verschiedene Weisen: Erstens, weil Entscheidungen auf dem Wissen aufbauen, das durch die Sprache von der Gesellschaft geerbt wird. In diesem Erbe sind vielfältige Bezüge zu Anderen und dem Anderen schon enthalten. Zweitens besteht aufgrund der Einzigartigkeit der Menschen und der Unvertretbarkeit ihrer Handlungen eine Verantwortung für die eigenen Taten. Diese Verantwortung muss insofern übernommen werden, weil die spezifische Handlung, die jemand begeht, nicht von Anderen ohne Abstriche ausgeführt werden kann. Dazu tritt die Verantwortung für die Anderen: Jede_r bekommt durch die Anderen den Ruf, sich zu deren Einzigartigkeit zu positionieren.

Drittens kann die Handlung gegenüber dem Anderen jedoch nicht gedacht werden, ohne weitere Personen mit zu bedenken. Zu diesen besteht ebenfalls eine Verantwortung. „I have a relation to the other in his/her singularity or uniqueness, and at the same time the third one is already in place. The second one is a third one." (Kearney/Dooley 1999: 69) Die Verantwortlichkeit gegenüber den Anderen erfordert, Entscheidungen zu treffen und abzuwägen, welchen der unendlichen Verantwortlichkeiten nachgegangen wird. Das Abwägen zwischen der Verantwortung für den Anderen und den Dritten wird nie zu einem endgültig gerechten Ergebnis führen. Es bedeutet, dass immer jemand durch eine getroffene Entscheidung vernachlässigt wird und dass dadurch der Verantwortung für alle Anderen nie zufriedenstellend nachgekommen werden kann.

Derrida zeigt in seiner Analyse weniger einen bestimmten Politikbegriff auf, sondern vielmehr die Vorbedingungen von Politik. Diese Vorbedingungen eröffnen

den Raum des Politischen, in welchem Politik als die Möglichkeit stattfinden kann, echte Entscheidungen treffen zu können und Stabilisierungen zu schaffen. Stephan Moebius fasst treffend zusammen:

„Die Situation, in der alles schon immer eine Beziehung zu einem konstitutiven Außen hat und haben wird, und diese Beziehung selbst von nicht vollständig bestimmbaren Kontexten umrandet ist, diese (auch temporale) Situation ist die der Unentscheidbarkeit – das Politische: die *doppelte Pflicht* gegenüber den Ansprüchen der Allgemeinheit und des singulärem Anderen, zwischen dem Recht und dem, was es notwendigerweise ausschließt, zwischen der Synchronie und der Diachronie, zwischen dem Kontext und dem *ja*, der Bejahung. [Herv.i.O.]" (Moebius 2003: 134f.)

Derrida verzichtet in seinem Begriff des Politischen auf das Wirken eines souveränen Subjekts, welches seine eigenen Gesetze erlassen kann, die dann voraussehbare Folgen nach sich ziehen. Im politischen Handeln werden zwar auch in Derridas Theorie Entscheidungen getroffen, aber diese Entscheidungen entspringen nicht einem autonomen Willen. Stattdessen wurzeln sie in den ihnen vorgängigen Diskursen und dem Einwirken des Anderen auf diese Diskurse. Die Entscheidungen können sich nicht durch universelle Gesetze legitimieren, sondern sind nur im jeweiligen Kontext zu verstehen, oder besser: nicht zu verstehen. Jede Entscheidung ist durch ihre Einbettung in die sozio-kulturelle Situation einzigartig.

Verunmöglicht dies Politik? Nein, es stellt sie nur auf neue Grundlagen: Derrida liquidiert nicht das Subjekt, sondern Politiker_innen sollen nur nicht mehr als autonom Entscheidende wahrgenommen werden. Sie sind Personen, die von äußeren Einflüssen zutiefst durchdrungen sind. Von Politik soll gesprochen werden, wenn tatsächlich Entscheidungen anstehen und nicht nur bestehende Regelungen angewendet werden. Die im Politischen auftretende Gewalt soll nicht verschleiert werden, sondern Teil des Diskurses sein. Die im politischen Betrieb vorgenommenen Abgrenzungen müssen dekonstruiert werden. So kann gezeigt werden, dass gerade der Ausschluss des Anderen dazu führen kann, dass dieses Andere die eigenen Entscheidungen strukturiert. Eine politische Frontstellung mit einem dämonisierten Feind kann dazu führen, dass der eigentlich ausgeschlossene Feind als Feindbild die eigenen politischen Entscheidungen determiniert. Ein aktuelles Beispiel ist sicherlich der Krieg gegen den Terrorismus, der zu erheblichen Veränderungen in der Gesetzgebung der sich bedroht fühlenden Staaten führte. Die terroristische Gefahr wurde zu einem steten Referenzpunkt, der nicht nur bei konkreten Schutzmaßnahmen Bedeutung erlangte, sondern die Austarierung von Freiheit und Sicherheit als Werte an sich verschoben hat. Gleichzeitig birgt Derridas Verantwortungsbegriff einen starken Aufruf zu einer sozialen Politik, die die Anderen mitdenkt.

Es lässt sich nun nachvollziehen, wieso Derrida die Dekonstruktion als politisch ansieht. Die Dekonstruktion vergrößert den Raum des Politischen und ermöglicht

Vorbedingungen für Politik: Sie nimmt den Rahmen und die Möglichkeitsbedingungen von Diskursen in Augenschein und sucht nach jenen blinden Flecken eines Textes, die als so selbstverständlich angesehen werden, dass sie jeglicher Diskussion und Politik entzogen scheinen. Dabei wird deutlich, dass diese scheinbar neutralen Voraussetzungen so neutral gar nicht sind, sondern ihrerseits verfestigte ethisch-politische Entscheidungen und Strukturen darstellen. Die Dekonstruktion greift diese Naturalisierungen an und führt der politischen Diskussion Themen zu, die dieser enthoben wurden und die außerhalb des Politischen zu stehen schienen (vgl. Culler 1999: 174). Mit der Dekonstruktion geht eine Politisierung einher, weil sie Unentscheidbarkeit, Aporien, Kontingenz und Gewalt aufzeigt und dazu beiträgt, dass echte Entscheidungen getroffen werden müssen. Sie stellt eine Hyperpolitisierung insofern dar, als dass sie durch die Kritik an Selbstverständlichkeiten erneute Entscheidungen nötig werden lässt und somit den Raum des Politischen offen hält (vgl. Derrida 1999a: 189). Sie ist aber auch eine Repolitisierung, sofern sie Themen, die zuvor entpolitisiert wurden, wieder dem Politischen zugänglich macht.

> „Die Politisierung etwa ist ein endloser Prozeß, sie kann und darf aber niemals zu einem Abschluß kommen, eine totale Politisierung sein. […] Jedes Vorstoßen der Politisierung zwingt uns dazu, die Grundlagen des Rechts, die aus einer schon erfolgten Berechnung und Abgrenzung resultieren, erneut in Erwägung zu ziehen und folglich neu zu deuten. So hat es sich zum Beispiel bei der Erklärung der Menschenrechte zugetragen, bei der Abschaffung der Sklaverei, im Zuge all jener Befreiungskämpfe, die statthaben und weiterhin statthaben werden, überall in der Welt, im Namen der Frauen und Männer." (Derrida 1991: 58, vgl. Derrida 2004c: 29, 33)

Die Dekonstruktion politisiert, sie interveniert, sie kritisiert und sie befleißigt sich einer affirmativen Haltung gegenüber dem Anderen. Sie ist offen für den Ruf des Anderen. Anders als es Kritiker_innen oft darstellen, ist die *différance* nicht die Verneinung von Politik, weil sie die Handlungsfähigkeit der Individuen infrage stellt und weil sie die Grundlagen erschüttert, durch die Politiken gerechtfertigt werden. Sie ist vielmehr die Vorbedingung für Ethik und Politik, weil sie durch das Einbringen von Unsicherheit und Aporien ethische und politische Fragen notwendig macht (vgl. Derrida in Kearney/Dooley 1999: 77) und weil sie durch die Politisierung die Grenzen des Politischen ausweitet (vgl. Derrida 2003a: 63).

Derridas Dekonstruktion wird auch in den nächsten beiden Kapiteln eine Rolle spielen. Judith Butler hat durch ihre Dekonstruktion der Geschlechterbinarität eine große Bekanntheit erlangt und auch Ernesto Laclau bedient sich für seine politischen Theorien immer wieder dieser Vorgehensweise.

2.2 JUDITH BUTLER: DISKURS UND PERFORMATIVITÄT

Die amerikanische Philosophin Judith Butler (*1956) ist die bekannteste Vertreterin einer eigenen Richtung der feministischen Theorien: Des dekonstruktiven Feminismus[129] und der „queer theory“.[130] Ihr Werk „Gender Trouble“ (1990) entfachte Anfang der 1990er Jahre heftige Diskussionen, da es mit seiner Kritik an Grundkategorien der feministischen Theorien (der „Frau“, dem „Geschlecht“, der „Natur“, dem „Subjekt“) dem bisherigen Feminismus den Boden unter den Füßen wegzuziehen schien. Butler löste zum einen große Verunsicherung aus, wie überhaupt feministische Politik begründet und betrieben werden könne, aber zum anderen wurde die Radikalität ihrer Thesen als „Befreiung des Denkens“ (Becker-Schmidt/Knapp 2000: 83) und als Anstoß für neue auf- und anregende Sichtweisen begrüßt. In den 1990er Jahren wurde noch ein Fragezeichen angehängt, ob man überhaupt von einer politischen Theorie Butlers sprechen könne.[131] Ihr Zugang zu politischen Themen war vornehmlich durch feministische Fragestellungen inspiriert und in ihren ersten Werken hat Butler grundlegende politische Begriffe eher „nebenbei“ erläutert. Doch mittlerweile wird mit jedem ihrer Werke deutlicher, dass sie nicht der Aufgabe ausweicht, neben ihren Beiträgen zu feministischen Fragestellungen auch eine politische Theorie zu entwerfen: In „The Psychic Life of Power“ (1997; dt. „Psyche der Macht“, 2001) widmet sie sich Theorien des Subjekts und der Subjektwerdung. Ihrem Begriff des Performativen geht sie in „Excitable Speech“ (1997; dt. „Haß spricht“, 2006) und „Undoing Gender“ (2004; dt. „Macht der Geschlechternormen“, 2009) nach. Ihre Ethik legt sie in „Kritik der ethischen Gewalt“ (2003) dar. In „Precarious Life“ (2004, dt. „Gefährdetes Leben“, 2005) und „Frames of War“ (2009; dt. „Raster des Krieges“ 2010) wendet sie sich politischen Fragen zu.

---

129 Manchmal auch „Postfeminismus“ bezeichnet, vgl. Ludewig 2002: 239.

130 Die „queer theory“ ist eine Strömung innerhalb der Geschlechterforschung, die basierend auf feministischen und poststrukturalistischen Einsichten die These vertritt, dass sexuelles Geschlecht und Geschlechtsidentitäten sozial und kulturell konstruiert sind. Es ist ihr Ziel, diese Konstruktionen aufzudecken, kritisch zu untersuchen und zu einem Wandel der bisherigen Anschauung über die Geschlechter beizutragen. Der Begriff „queer“ steht exemplarisch für solch einen Wandel: Vor allem Schwule und Lesben wurden (und werden) mit diesem Wort als seltsam, eigenartig, verrückt aber auch als verdächtig, gefälscht oder fragwürdig abgewertet. In den 1980er und 1990er Jahren eigneten sich Homosexuelle diesen Begriff an und deuteten ihn positiv um. „Queer“ ist heutzutage ein Sammelbegriff für verschiedenste von der Heterosexualität abweichende Geschlechtsidentitäten und Lebensweisen.

131 Terrell Carver und Samuel Allen Chambers (2008a: 4f.) weisen darauf hin, dass dies auch 2008 oftmals noch infrage gestellt wird.

Im Gegensatz zu den 1990er Jahren, in denen in der Bundesrepublik hauptsächlich Butlers Thesen zu einer feministischen Politik ohne Subjekt und ohne feste Identitäten sowie zur „Dekonstruktion des biologischen Geschlechts" besprochen wurden,[132] ist Butler mittlerweile im wissenschaftlichen Mainstream angekommen.[133] Ihre dekonstruktive und diskurstheoretische Sichtweise wird oftmals als Grundlage für weitergehende feministische aber auch soziologische Analysen verwendet.[134]

Butlers radikales Hinterfragen sozialwissenschaftlicher Grundkategorien hat immer wieder starke Kritik hervorgerufen. Sie selbst fühlt sich von dieser Kritik missverstanden:

„In letzter Zeit bemerke ich, dass diejenigen, denen man ein schwieriges Verhältnis zur Modernität nachsagt oder die als postmodern angesehen werden, auf folgende Weise charakteri-

---

132 Vgl. Angerer 1995; Annuß 1996; Giuliani 1997; Hark 1999; Hauskeller 2000; Holland-Cunz 1999; Landweer 1994; Lindemann 1994; Lorey 1995; Lorey 1996; Ludewig 2002; Meißner 2010; Niekant 1999; Paulus 2001; Trettin 1994; Vasterling 2001; Vinken 1993; Wachter 2001; Wagner 1998; Waniek/Stoller 2001; Weinbach 2001 und das Heft Nr. 2 der Feministischen Studien 1993.

133 Folgende deutsche Autor_innen diskutieren Butlers Gesamtwerk oder widmen sich ethischen und/oder politischen Aspekten der Theorie Butlers: Annuß 1998; Baer 1998; Bublitz 2010; Creutzburg 2009; Distelhorst 2007; Distelhorst 2009; Kämpf 2002; Kämpf 2004; Kämpf 2006; Krämer 2001; Leicht 2016; Marchart 2000; Meißner 2012; Moebius 2003; Quadflieg 2006; Rademacher 2001; Redecker 2010; Schönwälder-Kuntze 2010; Thiem 2008; Villa 2003. Noch 2009 schreibt Lars Distelhorst: „Ihre Thesen zu Anerkennung, Ethik und globaler Politik wurden in Deutschland bislang nicht diskutiert, weder auf der akademischen noch auf einer anderen Ebene" (Distelhorst 2009: 18). Allerdings hat sich die Rezeption mittlerweile gewandelt, denn gerade im Bereich der Anerkennungstheorien wird Butler in den letzten Jahren vermehrt rezipiert (vgl. Bedorf 2010; Vondermaßen 2014) und auch ihre Äußerungen zur globalen Politik fanden ein großes Echo in Deutschland, als die Verleihung des Adornopreises 2012 an Butler bekannt gegeben wurde. In der angelsächsischen Rezeption ist die Konzentration auf Butlers frühe Texte nicht so stark wie in Deutschland, aber auch vorhanden (vgl. Carver/Chambers 2008b: 1). Breen/Blumenfeld 2005 und Carver/Chambers 2008a geben dort einen Zugang zu Butlers politischer Theorie und Gesamtwerk. Spezifisch zu Politik, Ethik und/oder Demokratie äußern sich Little 2010; Lloyd 2007; Magnus 2006; Mills 2003; Mills 2007; Shulman 2011 und das Heft Nr. 2 von Theory, Culture/Society 1999 (Vol. 16). Loizidou (2007: 157ff.) bietet einen guten Überblick über die englischsprachige Literatur zu Butler.

134 Vgl. Dittmer 2009; Herrmann et al. 2007; Opitz 2008; Ricken/Balzer 2012; Sychowski 2011.

siert werden: ‚stellt in Frage oder entmystifiziert Begriffe wie Vernunft, Subjekt, Authentizität, Universalität, progressives Geschichtsbild'. Was mir bei diesen Formen vulgärer Verallgemeinerungen auffällt, ist, dass ‚in Frage stellen' mit ‚entlarven' (und nicht mit ‚revitalisieren') gleichgesetzt wird und dass der Frage als Frage kein Spielraum gewährt wird. Wenn man solche Begriffe in Frage stellt, heißt das, dass sie nicht mehr verwendet werden können? Heißt das, dass einem nun das Über-Ich der theoretischen Postmoderne die Verwendung solcher Begriffe verbietet oder dass offiziell ihre Erschöpfung und Verbrauchtheit verkündet wird? Oder handelt es sich eher darum, dass diese Begriffe nicht mehr ganz in derselben Weise wie einstmals funktionieren?" (Butler 2009: 287)

Dieser Vorwurf Butlers an ihre Kritiker_innen greift das Thema dieser Arbeit auf: Kann die poststrukturalistische Denkweise, die alte Begriffe zu zertrümmern scheint, positive und konstruktive Ansätze für die heutige Politik und Demokratie bieten? Oder erleiden mit der Kritik an den bisherigen politikwissenschaftlichen und philosophischen Grundlagen auch die damit verbundenen Werte und Ideale den sprichwörtlichen „Tod"[135]? Nachdem Poststrukturalist_innen alte Denkweisen „entlarvten", auf was kann dann die heutige Politikwissenschaft aufbauen und wie kann sie diese Begriffe „revitalisieren"?

Anhand der Begriffe des Diskurses (Kapitel 2.2.1, 2.2.4 und 2.2.5), der Performativität (Kapitel 2.2.2), der Macht (Kapitel 2.2.3), der Handlungsfähigkeit (Kapitel 2.2.5), des Subjekts (Kapitel 2.2.6), der Identität (Kapitel 2.2.7) sowie des Politischen (Kapitel 2.2.8) wird im Folgenden aufgezeigt, welche Kritik Butler an diesen klassischen politikwissenschaftlichen Begriffen übt, wie sie diese umdeutet und damit neu belebt. Butler erarbeitet sich ihre politische Theorie vornehmlich auf Basis feministischer und queerer Problematiken. Diese sollen daher auch im Folgenden als Beispiele für ihre politikwissenschaftlichen Thesen dienen.

2.2.1 Diskurs

Ein Kernstück von Butlers politischer Theorie bildet der Begriff des Diskurses. Er wird als Ausgangspunkt zum Verständnis ihrer politiktheoretischen Anschauungen dienen. Mittels des „Diskurses" beantwortet Butler die Frage, wie menschliche Erkenntnis möglich ist und wie Bedeutungen erzeugt und festgeschrieben werden. Diskurse sind „geschichtlich spezifische Organisationsformen der Sprache" und

---

135 Gerade in der Besprechung poststrukturalistischer und postmoderner Denker_innen wird auf den „Tod" inflationär zurückgegriffen: „Tod des Subjekts", „Tod der großen Erzählungen" usw.

„ein offenes Zeichensystem, das die Intelligibilität[136] fortwährend schafft und zugleich anficht." (Butler 1991: 212) Butler führt in ihrer Definition zwei grundlegende Aspekte des Diskurses an:

„‚Diskurs' ist nicht bloß gesprochene Wörter, sondern ein Begriff der Bedeutung; nicht bloß, wie es kommt, daß bestimmte Signifikanten bedeuten, was sie nun mal bedeuten, sondern wie bestimmte diskursive Formen Objekte und Subjekte in ihrer Intelligibilität ausdrücken. In diesem Sinne benutze ich das Wort ‚Diskurs' nicht in seiner alltagssprachlichen Bedeutung, sondern ich beziehe mich damit auf Foucault. Ein Diskurs stellt nicht einfach vorhandene Praktiken und Beziehungen dar, sondern er tritt in ihre Ausdrucksformen ein und ist in diesem Sinne produktiv." (Butler 1995b: 129)

Erstens schließt ihr Diskursbegriff jeglichen Sinn ein, der (zu einer Zeit und in gewissen Gruppen oder Gesellschaften) Dingen und Handlungen zugeschrieben wird. Diskurse umfassen als Bezeichnungs*praxen* nicht nur Worte und Aussagen zu einem Thema, sondern gleichermaßen das Wissen, welches zu einer bestimmten gesellschaftlichen und geschichtlichen Situation vorhanden und anerkannt ist. Diskurse gehen damit über die reinen Wortbedeutungen hinaus. Sie beinhalten auch Handlungen, Praktiken, Institutionen und alle Arten der gesellschaftlichen Sinnzuschreibung und Sinngebung – beispielsweise zählt Architektur ebenso zum Diskurs wie vorherrschende Denk- und Handlungsweisen zur Sexualität.[137] Kulturelle und gesellschaftliche Bedeutungsgebung geschieht nicht nur durch die unmittelbare Sprache, sondern über alle Formen der gesellschaftlichen Kommunikation. Butler stellt die Sprache dennoch in ihrem Diskursbegriff ins Zentrum, da jegliche Kommunikation über Sprache begriffen wird und weil sich Bedeutungen erst über die Sprache formulieren und denken lassen. „Diskurse machen aus einer an sich ungeordneten Welt erkennbare Objekte, auf die sich die Menschen dann sprachlich beziehen können." (Villa 2003: 21)

Zweitens gehören nicht nur die reinen Bedeutungszusammenhänge zu Butlers Diskursbegriff, sondern auch die impliziten Regeln eines jeden Diskurses, wie „legitime" beziehungsweise intelligible Bedeutungen gebildet werden (vgl. Butler

136 Unter Intelligibilität versteht Butler, welche Bedeutungen in einem Diskurs als normal, legitim und anerkannt gelten.

137 Worunter nicht nur fällt, wie und mit wem über Sexualität gesprochen wird, sondern auch, wie man sich kleidet, welche Gesten schicklich sind, welche Gegenstände als Fetische sexualisiert werden, welche gesellschaftlichen Regeln zu Sex vorherrschen usw. Wie Foucault in „Der Wille zum Wissen" (1983: 33) aufzeigt, spiegelt sich etwa in der Architektur und in den Vorschriften der Schulen die gängige Sexualmoral wieder, indem zum Beispiel durch Raumgestaltungen und Regeln sexuelle Handlungen der Zöglinge verhindert werden sollen.

1997a: 345). In Diskursen sind auch die Vorgehensweisen enthalten, wie Diskurse Sinnzusammenhänge reglementieren, festschreiben und diese selbst erzeugen. Anders als die Strukturalist_innen sieht Butler den Diskurs nicht als ein starres Signifikationssystem an, sondern weist ihm Dynamik und Veränderung zu.[138] Es können sich in den Diskursen neue Bedeutungen bilden und die Diskurse selbst produzieren Sinn. Die Sinngebung unterliegt in jedem Diskurs bestimmten Regeln, die festlegen, welche Bedeutungen anerkannt und denkbar sind und welche hingegen als absurd, irrational und seltsam eingeordnet werden.

Die Produktion von Sinn durch die Diskurse zeigt die Erkenntnismöglichkeiten der Menschen auf: Nur durch Diskurse können die Menschen überhaupt einen Zugang zur Welt erhalten, da die Diskurse die Bedeutungen stellen, mittels derer die Menschen ihre Umgebung begreifen. Menschen sind nach Butlers Sichtweise keine unbeschriebenen Blätter, die ihre Sinneseindrücke autonom bewerten können – sondern nur durch die in der Gesellschaft erlernten, historisch gewachsenen Bedeutungszuschreibungen können Menschen ihre Sinneseindrücke interpretieren, verstehen und über sie sprechen. Diskurse bilden damit die Grundlage und die Grenzen des menschlichen Denkens, da über Diskurse jegliche Bedeutung vermittelt wird, die Menschen ihrer Welt zuschreiben. „Jeder Blick auf die Welt ist diskursiv gerahmt und trägt damit eine je nach historischem Zeitpunkt und soziokulturellem, politischen Kontext eine spezifische Brille.“ (Villa 2003: 18)[139]

---

138 Hierbei argumentiert sie mit Derrida, vgl. Butler 1991: 70 und Kapitel 2.2.5.

139 Butlers These der Produktivität der Diskurse sagt auch aus, dass Körper und die Materie durch die Diskurse miterschaffen werden. Dieser These wird in dieser Arbeit nicht nachgegangen, da sie nicht relevant für Butlers Politikbegriff ist. Da diese These aber große Widerstände in der deutschen Rezeption hervorrief, soll sie im Folgenden kurz erklärt werden. Es wurde Butler vorgeworfen, dass sie über der Sprache völlig Materie und Körper vergesse und sie eine idealistische Theorie entwerfe, in der alles nur Sprache, nur „linguistischer Stoff“ (Butler 1997a: 55) sei (vgl. Zusammenfassungen dieser Rezeption bei Distelhorst 2007: 36-41 und Villa 2003: 137-140). In „Körper von Gewicht“ (1997) wendet sich Butler diesen Angriffen zu und erklärt, dass sie die physische Existenz der Materie nicht leugne, aber ihr der klassische Begriff einer vordiskursiven, passiven, von der menschlichen Kultur abgetrennten Materie zu kurz gefasst sei. Stattdessen sind Materie und Diskurse verschränkt und wechselseitig voneinander abhängig (vgl. Butler 1997a: 33, 56, 103-105; Butler 2006: 15). Sprache braucht Materie (Schall, Schriftzeichen) um zu existieren, ist also selbst nicht nur Sprache. Die Betrachtung der Materie findet wiederum über Sprache statt, wobei die Sprache die Materie nicht bloß repräsentiert, sondern sie auch schöpferisch miterschafft, indem sie ihr Sinn und Bedeutung zuschreibt. Diskurse können Materie allerdings weder vollständig erfassen, noch sie beliebig beschreiben, sondern sie sind einer ständigen Subversion durch die Materie, dem „stummen Insistieren des Körpers“ (Distelhorst 2007: 52, vgl.

Für Butler gibt es keinen Bereich, der frei von Diskursen wäre. Allerdings ist das Denken der Menschen nicht von nur genau einem Diskurs geprägt, sondern jeder Mensch bewegt sich in einer Vielzahl von Diskursen, die sich teils überschneiden und sich teils widersprechen können. Dies eröffnet Möglichkeiten für Kritik, Veränderung und Handlungsfreiheit (vgl. Kapitel 2.2.5 und 2.2.8). Wie sich Bedeutungszuweisungen in Diskursen verfestigen als auch verändern, erklärt Butler durch die performative Praxis, „eine Art Zitatförmigkeit […], ein Erlangen des Daseins durch das Zitieren von Macht“ (Butler 1997a: 39). Die folgenden Kapitel erläutern diese Performativität und die Machtprozesse, die mit ihr einhergehen.

2.2.2 Performativität

Diskurse erschöpfen sich nicht in den verschiedenen vorhandenen Bedeutungen, die der Materie gegeben werden und wurden. Auf diese Weise würde sich nur ein recht statisches Bild des Diskurses ergeben. Im Zentrum von Butlers Erkenntnisinteresse steht jedoch die Frage, wie überhaupt Bedeutungszuweisungen vonstatten gehen. Wann gilt eine Aussage als intelligibel, welche Bedeutungszuweisung kann sich langfristig in einem Diskurs durchsetzen? Wie werden Bedeutungen und Diskurse aufrecht erhalten, wenn nicht von einer „inneren Wahrheit“ der Dinge ausgegangen wird? Wie wird die scheinbare „Natürlichkeit“ der Dinge erst erschaffen, die die Menschen zu sehen glauben? Wie kann gleichzeitig Bedeutungswandel passieren?

Butler geht wie Derrida davon aus, dass Bedeutungen und Diskurse ihre Festigkeit durch permanente Wiederholungen erlangen. Bedeutungszuweisungen geschehen nicht einmalig, sondern sie sind stets fragil, so dass sie immer wieder durch Reproduktion bestätigt werden müssen. Diskurse *beschreiben* in diesem Sinne nicht Bedeutungen und Handlungen, sondern sie bringen sie in andauernden Wiederho-

---

Butler 1997a: 103; Butler in Bublitz 2010: 149) ausgesetzt. Materie ist nicht etwas statisch gegebenes, das wir in der realen Welt vorfinden, sondern sie geht mit unserem sprachlichen Zugang eine Wechselwirkung ein, welche sich als „Prozess der Materialisierung“ beschreiben lässt: „Was ich [...] vorschlagen möchte, ist eine Rückkehr zum Begriff der Materie, jedoch nicht als Ort der Oberfläche vorgestellt, sondern als *ein Prozeß der Materialisierung, der im Laufe der Zeit stabil wird, so daß sich die Wirkungen von Begrenzung, Festigkeit und Oberfläche herstellt, den wir Materie nennen.* [Herv.i.O.]“ (Butler 1997a: 32) Die Vorstellung des Gegensatzes zwischen „natürlicher“, materieller Welt und „künstlicher“ Sprache und Kultur unterliegt selbst einer Materialisierung. Nur aufgrund der langen Traditionen, die unser Denken über Materie beherrschen, wird Materie zu dem festen, unbeeinflussten, passiven und natürlich gegebenen Körper, für den wir sie halten.

lungen hervor. Diese Prozesse bezeichnet Butler als „Performativität". Performative Akte sind Handlungen, die das, was sie beschreiben, gleichzeitig konstituieren:

> „Eine performative Handlung ist eine solche, die das, was sie benennt, hervorruft oder in Szene setzt und so die konstitutive oder produktive Macht der Rede unterstreicht. […] Damit ein Performativ funktionieren kann, muß es aus einem Satz sprachlicher Konventionen schöpfen und diese Konventionen, die traditionell funktioniert haben, rezitieren, um eine gewisse Art von Effekten hervorzurufen." (Butler 1995b: 123f., vgl. Butler 1995a: 22)

Diese Begrifflichkeit lehnt sich an John Langshaw Austins Sprechakttheorie und seine performativen Handlungen an. Austin benennt jene Sätze performativ, die sich nicht auf eine vordiskursive Materie beziehen, sondern selbst eine Realität erschaffen. Dies wird möglich, weil durch die Aussprache selbst die Handlung vollzogen wird. Beispielsweise ernennen Richtersprüche eine Angeklagte erst zu einer Verurteilten. Der reine Sprechakt muss dabei stets mit dem passenden Kontext einhergehen: Nur durch den dazu gehörigen Diskurs (anerkannte Richterin, Gerichtssaal, entsprechende Rituale) und Sprechakt („Im Namen des Volkes verurteile ich Sie...") kann von Verurteilten überhaupt gesprochen werden. Weitere performative Akte sieht Austin etwa im Wählen, Versprechen, Entschuldigen, Gratulieren, Annehmen oder Behaupten. Butler fasst performative Akte jedoch weiter als Austin:

Zum einen geht sie über reine sprachliche Handlungen hinaus. Es ist unerheblich ob der performative Akt durch Sprache oder Handlungen vollzogen wird. Wörter sind „selbst eine Art von Handlung" (Butler 1995b: 124, vgl. Butler 2006: 33). So zählen die meisten Handlungen, die Menschen im Laufe ihres Lebens vollziehen, zu performativen Akten. Zum Beispiel stellen wir mit unseren Handlungen unsere soziale Stellung dar, indem wir uns auf eine bestimmte Weise sprechen, uns passend kleiden und gewisse Verhaltensweisen pflegen. Wie Pierre Bourdieu eindrücklich beschreibt (Bourdieu 2012), erlernen wir dazu einen ganz speziellen „Habitus". Für Butler liegt ein performativer Akt vor, wenn eine Handlung Bedeutung generiert und/oder weiter trägt, denn „der Begriff ‚performativ' [verweist] auf eine inszenierte, kontingente Konstruktion der Bedeutung" (Butler 1991: 205).

Zum anderen sind performative Akte keine einmaligen Handlungen, die dem Willen eines autonomen Subjekts entspringen. Vielmehr sind performative Akte in langfristige Diskurse eingebunden, aus denen sie ihre Legitimation schöpfen. Ohne die ihnen zugrunde liegenden Diskurse und Konventionen würden performative Akte „absurd" wirken. Nicht die jeweiligen Sprecher_innen verleihen den performativen Akten ihre Macht und ihre Verständlichkeit, sondern diese speisen sich aus den diskursiven und geschichtlichen Kontexten. Beispielsweise ist aus Geschichten oder Romanen des 19. Jahrhunderts das Motiv bekannt, dass Frauen bei schockie-

renden Ereignissen schnell in Ohnmacht fallen.[140] Dieses Phänomen galt noch Anfang des 20. Jahrhunderts als typische weibliche Eigenheit und unterstrich den vorherrschenden Diskurs, wie empfindlich und körperlich schwach Frauen seien. Eine Ohnmacht wurde in dieser Zeit als ein Teil nonverbaler Kommunikation angesehen, um etwa die eigene Sensibilität, Tugendhaftigkeit oder Schutzwürdigkeit auszudrücken.[141] Eine Frau konnte mit einer Ohnmacht ihre Stellung als hilfebedürftige, schamhafte und zarte Frau wirkungsvoll unterstreichen.[142] Dieser Diskurs ist mittlerweile in Vergessenheit geraten und der performative Akt der Ohnmacht wird nicht mehr wie ehedem aufgenommen: Heute würde eine Frau, die nach einem Kuß in Ohnmacht fällt, eher einen großen Schock und Sorge um ihre Gesundheit hervorrufen, als die Überzeugung, dass sie besonders sittlich sei. Solch eine heftige körperliche Reaktion auf eine geistige Aufregung sähen viele als absurd und übertrieben an. Eine Ohnmacht wird heute zudem nur noch selten geschlechtsspezifisch erklärt, sondern die Ursache eher in der Konstitution der einzelnen Person unabhängig von ihrem Geschlecht vermutet.

Die Wirkmächtigkeit der Diskurse beruht auf ihrer „sedimentierten Wiederholbarkeit" (Butler 1995b: 124). Butler meint mit Sedimentierung, dass ein Diskurs durch performative Akte schon so oft wiederholt und eingeübt wurde, dass er sich im kulturellen Verhalten wie eine Sedimentschicht ablagert. Bestimmte Zitate dieses Diskurses haben sich durch immer wieder stattfindenden Gebrauch soweit verfestigt, dass sie als natürliche und selbstverständliche Verhaltensweisen gelten. „Die Performativität ist demzufolge kein einmaliger ‚Akt', denn sie ist immer die Wiederholung einer oder mehrerer Normen; und in dem Ausmaß, in dem sie in der Gegenwart einen handlungsähnlichen Status erlangt, verschleiert oder verbirgt sie die Konventionen, deren Wiederholung sie ist." (Butler 1997a: 36)

Wenn ein Mädchen beispielsweise seine langen Haare zu zwei Zöpfen bindet, so tut es das in den seltensten Fällen als bewussten Akt um seine Weiblichkeit darzustellen. Vielmehr empfindet es diese Frisur für sich als vollkommen natürlich und angebracht und wiederholt eine gesellschaftliche Konvention ohne weiteres Nach-

---

140 Die folgenden Beispiele sind bewusst dem Alltagshandeln entnommen, da die als alltäglich empfundenen Handlungen weniger hinterfragt werden als politische Handlungen. Letztere stehen bereits in der Diskussion, weil sie von vorneherein mit Machtprozessen verknüpft werden. Alltagshandlungen hingegen gelten oftmals als machtfrei und natürlich. Für Poststrukturalist_innen ist jedoch gerade diese Natürlichkeit die Folge eines sehr starken Machtprozess (vgl. Kapitel 1.4.5).

141 Vgl. Trummeter 1999: 20f., 50, 66, 202f.

142 Die Formulierung ist bewusst aktiv gewählt, da es sicherlich eine Vermischung gab zwischen Ohnmachtsanfällen, die auf reine körperliche oder äußerliche Ursachen (zum Beispiel Korsett oder Hitze) zurückgehen, die psychische Ursprünge haben oder die einfach fingiert wurden, um eine bewusste Kommunikation zu betreiben.

denken. In diesem Akt zeigt sich, dass Mädchenzöpfe eine sedimentierte Norm an „Frauenfrisuren" darstellen und dass das Durchführen dieser Handlung die Norm bestätigt. Die Konvention existiert nur, weil sie zitiert wird. Im Gegensatz zu den 1950er Jahren in Deutschland sind zwei Zöpfe heutzutage nicht mehr *die* vorherrschende Frisur für Mädchen und es mag sein, dass sie nach und nach aus dem Repertoire für typische Frauenfrisuren verschwindet – eben weil Mädchen immer seltener diese Frisur tragen. Noch allerdings ist die Frisur unmittelbar mit der Vorstellung von Geschlechtern verknüpft. Für Jungen gilt nämlich genau andersherum, dass zwei Zöpfe für sie unpassend sind. Wird eine Norm „falsch" zitiert, drohen soziale Sanktionen. Jungen mit Zöpfen werden womöglich ausgelacht, schief angeredet oder einfach nicht mehr ernst genommen. Die Sanktionen können auch soweit gehen, dass Jungen aufgrund ihrer „mädchenhaften" Frisur Mobbing erleiden oder ihre Eltern sie zu einer „passenden" Haartracht zwingen. Sanktionen tragen ihrerseits dazu bei, dass sich Normen noch weiter verfestigen.

Mit den performativen Akten kann erklärt werden, wie sich Diskurse naturalisieren und wie der Glaube an „vordiskursive Wahrheiten" oder an eine bestimmte gegebene Materialität entsteht. Durch das ständige Auftreten bestimmter Handlungen scheint es so, als würden diese als natürliche Akte den Diskursen vorausgehen und als würden die Diskurse sie lediglich beschreiben. Unbeachtet bleibt dabei, dass diese Akte im Gegenteil Phänomene eines bestimmten Diskurses sind, der sich so stark in das Denken eingegraben hat, dass er nicht mehr als Diskurs, sondern als vordiskursive Tatsache oder als Materie wahrgenommen wird. Die Materialisierung von Körpern ist ein Ergebnis von performativer Sedimentierung. „Performativität wird nicht als der Akt verstanden, durch den ein Subjekt dem Existenz verschafft, was sie/er benennt, sondern vielmehr als jene ständig wiederholende Macht des Diskurses, diejenigen Phänomene hervorzubringen, welche sie reguliert und restingiert." (ebd.: 22) Performative Akte sind demnach keine Akte, die bewusst oder freiwillig ausgeführt werden. Es macht den performativen Akt aus, dass er jene Normen, Ideen und Bedeutungen wiederholt, die den Handelnden schon vorausgehen, mit denen sie sich schon identifiziert haben und für sich als natürlich und selbstverständlich begreifen. Wie bei Derridas Spur (vgl. Kapitel 2.1.2) lässt sich kein Anfang identifizieren, in welchem die vorhandenen Normen gründbar wären.

„Woher bezieht allerdings das bereits bestehende Gesetz […] seine Autorität? Gibt es eine ursprüngliche Autorität, eine Primärquelle, oder liegt es vielmehr *in* der eigentlichen Praxis des Zitierens, die in ihrer Rückläufigkeit potentiell unendlich ist, daß der Grund der Autorität als ein dauerndes *Aufschieben* konstituiert wird? Anders gesagt, durch genau das unendliche *Aufschieben* der Autorität auf eine uneinholbare Vergangenheit wird Autorität selbst konstituiert. Dieses Aufschieben ist der wiederholte Akt, durch den die Legitimation zustande kommt. Das Hinweisen auf einen Grund, der niemals eingeholt wird, wird zum grundlosen Grund der Autorität. [Herv.i.O.]" (ebd.: 155f.)

Butlers Theorie ist eine konstruktivistische, da sämtliche Normen, Bedeutungen und Diskurse erst konstituiert werden, indem ständig „die Kopie einer Kopie“ (Butler 1991: 58) imitiert wird. Ihr Performativitätskonzept ist neben Austins Theorie inspiriert durch Derridas Begriff der Iterabilität von Sprache und trägt ebenfalls das Element des permanenten Misslingens einer exakten Wiederholung in sich (vgl. Kapitel 2.1.2). Da Wiederholungen nie perfekt sein können – denn durch die zeitliche und örtliche Veränderung ist schon allein der Kontext nie derselbe – birgt jede „Kopie“ Möglichkeiten der Wandlung in sich.

Die Wandlungsmöglichkeiten können am Beispiel der Geschlechter erklärt werden: „[…] Gender ist eine Praxis der Improvisation im Rahmen des Zwangs.“ (Butler 2009a: 9) Zwar können sich die Menschen nicht den sie vorausgehenden Diskursen entziehen, weshalb performative Akte immer ein Element des Zwangs enthalten. So ist es in unserer heutigen Welt bislang zumeist nicht möglich, sich weder einem männlichen oder weiblichen Geschlecht zuzuordnen[143] und die meisten Menschen kämen auch gar nicht auf die Idee, aus dieser (Zwangs-)Ordnung ausbrechen zu wollen. Die geschlechtsspezifischen Verhaltensweisen werden deswegen als performative Akte immer wieder durchgeführt und bestätigen somit das eigene Geschlecht sowie die Geschlechterordnung überhaupt. Doch der Zwang kann nicht absolut sein, da in den Normen immer offene Bereiche vorhanden sind, die nicht eindeutig bestimmt sind und Interpretationen zulassen. Auf welche Weise jemand also ihr eigenes Frausein darstellt, ist innerhalb gegebener Grenzen offen und interpretierbar.

Der Begriff der Performativität ist weiter gefasst als Derridas Iterabilität: Derrida bezieht sich bei seinem Konzept noch hauptsächlich auf die gesprochene Sprache (wenngleich er mit der Urschrift die Iterabilität bereits von der Sprache an sich löste und auf jegliche Arten der Markierungen und Kommunikation ausdehnte). Butler legt von Anfang an das Hauptgewicht der Performativität auf die menschlichen Handlungen, Taten und Verhaltensweisen und weniger auf ihre gesprochene Kommunikation. Die performativen Akte und die Menschen, die sie ausüben, gehen daher eine Wechselwirkung ein: Nicht nur wiederholt eine Person beim Sprechen und Handeln eine Konvention, die ihr lange vorausgeht, sondern das Handeln schreibt sich in ihren Körper ein und macht die Person zu einer intelligiblen Person des Diskurses. Die Person wird zum Effekt der performativen Äußerung, was Derrida in seiner Theorie nicht mit berücksichtigt (vgl. Loizidou 2007: 34ff. und Kapitel 2.2.6).

---

143 Gerade in den letzten Jahren wird dies allerdings ein wenig aufgebrochen: In Australien beispielsweise hat ein Gerichtsbeschluss 2014 erlaubt, dass eine Zuordnung zu einem Geschlecht nicht mehr zwingend erfolgen müsse, sondern auch die Eintragung als unbestimmt möglich sei (vgl. Bubrowski 2014).

Wie sich noch zeigen wird, sieht Butler in der Performativität die Möglichkeit der Handlungsfähigkeit von Subjekten (vgl. Kapitel 2.2.3 und 2.2.5) sowie die Möglichkeit von Politik (vgl. Kapitel 2.2.8). Im Misslingen von Wiederholungen und durch Missidentifizierungen offenbart sich nämlich ein Potenzial zur Veränderung der bestehenden Verhältnisse.

2.2.3 Macht

Diskurse benötigen einigermaßen konstante Sinnzuschreibungen, um zu funktionieren. Feste Bedeutungen werden durch performative Akte erzeugt. Dies führt zum Kern von Butlers politischer Theorie: In den Diskursen kommen ständig Machtwirkungen zum Tragen, denn Diskurse sind von Macht durchzogen. Diese Macht zeigt sich in den performativen Akten und äußert sich als Zwang zur Wiederholung. Butler beschreibt dies ausführlich und soll hier in voller Länge zitiert werden:

„Die ‚performative' Dimension der Konstruktion ist genau die erzwungene unentwegte Wiederholung der Normen. In diesem Sinne existieren nicht bloß Zwänge für die Performativität; vielmehr muß der Zwang als die eigentliche Bedingung für Performativität neu gedacht werden. Performativität ist weder freie Entfaltung noch theatralische Selbstdarstellung, und sie kann auch nicht einfach mit darstellerischer Realisierung [performance] gleichgesetzt werden. Darüber hinaus ist Zwang nicht notwendig das, was der Performativität eine Grenze setzt; Zwang verleiht der Performativität den Antrieb und hält sie aufrecht. […] Performativität [kann] nicht außerhalb eines Prozesses der Wiederholbarkeit verstanden werden […], außerhalb einer geregelten und restringierten Wiederholung von Normen. Und diese Wiederholung wird nicht *von* einem Subjekt performativ ausgeführt; diese Wiederholung ist das, was ein Subjekt ermöglicht und was die zeitliche Bedingtheit für das Subjekt konstituiert. Diese Wiederholbarkeit impliziert, daß die ‚performative Ausführung' keine vereinzelte ‚Handlung' oder ein vereinzeltes Vorkommnis ist, sondern eine ritualisierte Produktion, ein Ritual, das unter Zwang und durch Zwang wiederholt wird, unter der Macht und durch die Macht des Verbots und des Tabus, bei Androhung der Ächtung und gar des Todes, die die Form der Produktion kontrollieren und erzwingen, die aber nicht, darauf lege ich Nachdruck, im voraus vollständig determinieren können. [Herv.i.O.]" (Butler 1997a: 139)

Die Wiederholung bestimmter Normen[144] wird zum (ungeschriebenen) Gesetz. Macht entsteht dadurch, dass Normen stetig zitiert werden. Die einzelne performa-

144 Es ist Lars Distelhorst zu verdanken, Butlers Begriff der „Norm" genauer aufgeschlüsselt zu haben (Distelhorst 2007: 214-220): „Die Norm ist als sprachliche Sedimentation lesbar, als nur schwer wahrnehmbarer Bodensatz der Sprache, der sich durch die Geschichte hinweg bildet und zu Festigkeit und Autorität gelangt. Sie ist

tive Handlung zieht ihre Macht aus der Autorität der ihr vorangehenden (und folgenden) Handlungen, sie ist eingebunden in eine Kette an Machthandlungen. Es ist nicht möglich, eine einzelne machtvolle performative Handlung zu entwickeln, die völlig unabhängig von unterstützenden Diskursen ist. Deswegen kommt die Macht nicht Individuen zu, die bewusst Macht einsetzen und bewusst handeln. Vielmehr sind die Individuen darauf angewiesen, (meistens unbewusst) machtvolle Diskurse zu zitieren und ihre performativen Handlungen in diesen Diskursen zu verorten. Individuen tragen dann ihrerseits die Macht dieser Diskurse weiter, da Normen ihre Macht und Legitimation aus den ständigen Zitierungen ziehen, die sie erzwingen.

„Wichtig ist jedoch, daß keine Macht daran [am performativen Akt, Anm.d.Verf.] beteiligt ist, die als ein Subjekt konstruiert ist, das handelt, sondern, um einen früheren Ausdruck zu wiederholen, bloß ein ständig wiederholtes Handeln, das Macht in ihrer Beharrung und ihrer Instabilität *ist.* Es handelt sich weniger um einen ‚Akt', eine vereinzelte und vorsätzliche Handlung, als um einen Nexus von Macht und Diskurs, der die diskursiven Gesten der Macht wiederholt oder nachahmt. [Herv.i.O.]" (Butler 1997a: 309f., vgl. Butler 2006: 30)

Der hier ausgeführte Machtbegriff unterscheidet sich stark von den klassischen politikwissenschaftlichen Machtvorstellungen (in denen Macht als Prozess zwischen den Subjekten gedacht wird) und ist eng an Foucault angelehnt: Macht wirkt implizit in den Diskursen, sie ist überall vorhanden und allumfassend (vgl. Butler 1991: 8, 20; Butler 2006: 124). Es ist völlig unmöglich, Macht zu entkommen oder machtfreie Räume zu schaffen. „Mir schien, daß Macht weit mehr ist als ein Austausch zwischen Subjekten oder ein ständiges Umkehrverhältnis zwischen dem Subjekt und dem/r Anderen; tatsächlich zeigte sich, daß die Macht in der Produktion des bi-

---

weder deckungsgleich mit der Sprache noch mit dem Diskurs, liegt aber auch nicht außerhalb von ihnen, da sie sich aus ihren Ablagerungen zusammensetzt." (ebd.: 216) Das heißt, die Normen eines Diskurses bilden dessen besonders beständige Aussagen. So mag sich ein bestimmter Diskurs zwar im Laufe der Zeit stark wandeln, seine Normen bleiben jedoch als Grundlagen und „Wahrheiten" oftmals sehr lange erhalten. „Die Norm findet sich zwar in Gesetzen, Werten und Erwartungen einer Gesellschaft wieder, ist jedoch Butler zufolge nie deckungsgleich mit den sie inkarnierenden gesellschaftlichen Institutionen und Regulationsapparaten. Die Veränderung eines Gesetzes oder der Umbau einer Institution verändert also nicht automatisch auch die hinter ihnen stehende Norm." (ebd.: 220, vgl. Butler 2009a: 73) Die Norm ist in diesem Sinne für Butler „eine Form sozialer Macht" (Butler 2009a: 84), da sie vorgibt, was als normal gilt und damit die Richtlinien setzt, wer in einem Diskurs als intelligibel anerkannt wird.

nären Rahmens, der das Denken über die Geschlechtsidentität bestimmt, am Werke ist.“ (Butler 1991: 8)

Macht hat zwei Seiten: Sie ist erstens juridisch-repressiv. Diese Macht stellt sich als Verbot dar, das die Individuen daran hindert, Dinge zu tun, die sie andernfalls hätten ausführen wollen. Sie ist eine äußere, unterdrückende, repressive Gesetzes-Macht. „Macht denken wir gewöhnlich als das, was von außen Druck auf das Subjekt ausübt, was es zur Unterordnung zwingt und es auf eine niedrigere Stufe der Ordnung verbannt.“ (Butler 2001: 7) Dieser klassische Machtbegriff ist allerdings zu einseitig, denn er verkennt die zweite Seite der Macht.[145]

Macht ist zweitens produktiv: Verbote erzeugen zwar bewusst das Unnormale und Verbotene, aber damit erschaffen sie ungewollt auch das Normale und Erlaubte. Die Machtprozesse gehen somit über reine Handlungsanweisungen zum Verhalten der Menschen hinaus. Sie prägen auch jene Begriffe, Kategorien, Identitäten und Subjekte, die sich im Rahmen dessen bewegen, was als normal, erstrebenswert und selbstverständlich angesehen wird (vgl. Kapitel 2.2.6). Da es aus antiessentialistischer Sicht nichts gibt, was „vor dem Gesetz“ als Essenz existiert, werden sowohl die Verbote als auch das Erstrebenswerte durch Wiederholungen produziert (vgl. Butler 1991: 55). Diskurse geben durch die in ihnen liegende Macht Möglichkeiten vor, was überhaupt gedacht werden kann und worauf das eigene Denken aufbaut. Macht ist in diesem Sinne als „Gestaltungsmacht“ zu verstehen.

Butler zieht vor allem die Konstruktion der Geschlechter heran, um die Machtwirkungen zu erklären. In den klassischen Geschlechterdiskursen gilt als völlig selbstverständlich, dass es genau zwei biologische Geschlechter gibt. Das Denken wird in diesen Diskursen auf einen binären Rahmen beschränkt, der von der Natur determiniert erscheint: Die vielfältigen Unterschiede zwischen männlichen und weiblichen Körpern zeigen doch ganz deutlich, dass sich die Menschheit in diese beiden Geschlechter aufteilt. Diese Selbstverständlichkeit ist für Butler jedoch nichts anderes, als ein gut getarnter Machtprozess. Die Konvention, dass unsere Gesellschaft die Menschen nach ihrem Geschlecht unterscheidet, wird dadurch gefestigt, dass wir die Geschlechtsidentitäten immer wieder durch performative Akte wiederholen und jene bestrafen, die aus diesem Muster ausscheren.[146] Unzählige feministische Arbeiten geben ein umfassendes Bild darüber, wie Geschlechter eingeübt, angelernt und verinnerlicht werden. Die Sichtweise unserer Gesellschaft über

---

145 Hilge Landweer (1994), Isabell Lorey (1996: 53) und Birgit Sauer (2009: 162f.) werfen Butler vor, dass sich ihr Machtbegriff nach wie vor vornehmlich auf das juridische Modell bezieht, da sie immer noch das Gesetz ins Zentrum ihrer Machttheorie stellt. Selbst wenn sie die juridische Macht des Gesetzes um eine produktive Komponente erweitert, die Unterdrücktes und Ausgeschlossenes erst produziert, so geschieht diese Produktion doch über das Gesetz.

146 Vgl. Baur/Luedtke 2008; Küchler 1997; Pasero/Braun 1995; West/Zimmerman 1987.

die Geschlechter materialisiert sich selbst in den Körpern. Es ist immer noch gängige Praxis, Säuglinge, deren Geschlecht nicht bestimmbar ist, zu einem eindeutigen Geschlecht hin zu operieren (vgl. Deutscher Ethikrat 2012: 59). Frauen achten darauf, beim Sport nicht zu muskulös zu werden und auch natürlicher Bartwuchs bei Frauen wird tabuisiert und sorgsam entfernt (vgl. Butler 2006: 248). Die Gesellschaft blickt nur unter diesen Voraussetzungen auf die Geschlechter und kann gar nicht umhin, die (erzeugten) gravierenden Unterschiede als Bestätigung der These zu werten, dass es genau zwei Geschlechter gibt. Die produktive Seite der Macht bleibt deshalb zumeist unentdeckt.

Die diskursiven Machtwirkungen werden am effektivsten, wenn sie den Rahmen des Denkens beschränken. Indem bestimmte Diskurse als natürlich und vordiskursiv instituiert werden, wird die Machtwirkung dieser Diskurse vollständig verborgen. Diese Diskurse sind dann nicht mehr als Diskurse zu erkennen und ihre Machtwirkungen werden nicht mehr als solche wahrgenommen. Ihre Inhalte gelten als so normal und selbstverständlich, dass sie als Folge der Materie oder der Natur angesehen werden. Macht geht also mit Materialisierung einher:

„‚Materialität‘ bezeichnet eine bestimmte Wirkung der Macht oder *ist* vielmehr Macht in ihren formativen oder konstituierenden Effekten. Solange Macht erfolgreich verfährt, indem sie einen Objektbereich, ein Feld der Intelligibilität als eine für selbstverständlich gehaltene Ontologie errichtet, werden ihre materiellen Effekte als Datenmaterial oder als primäre Gegebenheiten aufgefaßt. Diese materiellen Positivitäten treten *außerhalb* von Diskurs und Macht in Erscheinung, und zwar als ihre unstrittigen Referenten, als ihre transzendentalen Signifikate. Aber im Moment des Erscheinens ist das Macht/Diskurs-Regime am vollständigsten unkenntlich und überaus heimtückisch wirksam. [Herv.i.O.]“ (Butler 1997a: 62, vgl. ebd.: 259)

So gesehen stellt die Materialität „die produktivste Wirkung von Macht überhaupt“ (ebd.: 22) dar, denn vermeintliche Tatsachen der Materie sind so unstrittig, dass über sie nicht diskutiert wird. Sie setzen den politischen und gesellschaftlichen Rahmen und sind selbst von der Politik ausgenommen. Dies trifft beispielsweise für die Geschlechter zu: Es galt lange Zeit und gilt oftmals immer noch als naturgegeben, dass Frauen und Männer spezifische angeborene Fähigkeiten besitzen.

Besonders wirkt sich die Materialisierung auf jene Personen aus, die in den Diskursen wahrgenommen werden (wollen) und deren Stimmen und Körper „von Gewicht“ sein sollen. Menschen muss eine gewisse Intelligibilität zugeschrieben werden, damit sie an den Diskursen teilnehmen dürfen und in diesen auch gehört werden. Sie müssen anerkannt werden, um überhaupt als vollständige Menschen zu gelten. Doch dies ist in vielen Fällen daran gekoppelt, wie die Körper der betreffenden Personen wahrgenommen werden.

„Das Menschliche wird in Abhängigkeit von der Rasse, der Ausdeutbarkeit dieser Rasse, von seiner Morphologie, der Erkennbarkeit dieser Morphologie, seines anatomischen Geschlechts, der Verifizierung dieses Geschlechts in der Wahrnehmung, seiner Ethnizität und dem kategorialen Verständnis von Ethnizität unterschiedlich verstanden. Bestimmte Menschen werden als eingeschränkt menschlich erkannt, und diese Form der eingeschränkten Anerkennung führt nicht zu einem bewältigbaren Leben.“ (Butler 2009a: 10f.)

Die Problematik, die sich damit für die Politik und die Menschen ergibt, wird ausführlich in Kapitel 2.2.6 behandelt. Zuvor soll jedoch noch auf die Eigenschaften der Diskurse und ihre Auswirkungen auf die menschliche Handlungsfähigkeit eingegangen werden.

2.2.4 Das Außen des Diskurses

Die Machtwirkung der Diskurse wurde bislang als Fähigkeit beschrieben, Normalität zu konstruieren, das heißt die Lebenswirklichkeiten der Menschen bereitzustellen. Doch wird *eine* spezifische Deutung der Welt als die selbstverständliche empfunden, so müssen viele andere Alternativen als falsch und absurd gelten. Diese alternativen Deutungen werden aus den Diskursen ausgeschlossen. Es ist ein essentieller Teil der Machtprozesse, Ausschlüsse zu vollziehen, denn nur durch Ausschlüsse kann ein Diskurs funktionieren.

„Die normative Kraft der Performativität – ihre Macht zu etablieren, was sich als ‚Sein‘ qualifiziert – arbeitet nicht nur mit der ständigen Wiederholung, sondern ebenso mit dem Ausschluß. Und im Falle von Körpern suchen jene Ausschlüsse die Signifikation als deren verwerfliche Grenzen heim oder als das, was strikt verworfen ist: das Nichtlebbare, das Nichterzählbare, das Traumatische.“ (Butler 1997a: 259f.)[147]

Butler schließt sich dem poststrukturalistischen Gedanken an, dass Sprache als Differenzsystem aufgebaut ist: Nur wenn zumindest eine vage Vorstellung davon existiert, was unnormal ist, kann das Normale definiert werden. Die Differenzen, von denen sich ein Diskurs abgrenzt, sind notwendig für den Diskurs, um die eigenen

---

147 Hannelore Bublitz (2010: 126) und Claudia Rademacher (2001: 38) verorten das Außen auch im Widerstand des Körpers. Dadurch, dass der Körper nicht vollständig durch die Diskurse beschrieben werden kann, verfehlen ihn die Beschreibungen der Diskurse zwangsläufig, und das Nicht-zu-Beschreibende stellt einen Teil des Außens dar. Materialität ist in diesem Sinne auch ein Außen, das gewisse Deutungen möglich und andere nicht möglich macht. Vgl. dazu auch Meißner 2010: 53ff.

Inhalte erfassen zu können.[148] Als „konstitutives Außen“ tragen sie einerseits zur Festigung und zur Konstituierung des Diskurses bei und stellen andererseits Differenzen und Alternativen dar, die den Diskurs untergraben, weil sie ihm widersprechen. Butler erläutert dies an dem Diskurs der Geschlechter, welcher nicht nur bestimmt, was als „männlich“ oder „weiblich“ gilt, sondern der damit einhergeht, dass nur jene Menschen, die ein eindeutiges Geschlecht haben, auch als „menschlich“ gelten. Abgegrenzt davon werden all jene, die als nicht menschlich oder unmenschlich angesehen werden.

„Die Konstruktion des Geschlechts arbeitet mit den Mitteln des *Ausschlusses*, und zwar so, daß das Menschliche nicht nur in Absetzung gegenüber dem Unmenschlichen produziert wird, sondern durch eine Reihe von Verwerfungen, radikalen Auslöschungen, denen die Möglichkeit kultureller Artikulation regelrecht verwehrt wird. Daher reicht es auch nicht aus, zu behaupten, daß menschliche Subjekte konstruiert seien, denn die Konstruktion des Menschlichen ist ein differentieller Vorgang, der das mehr und das weniger ‚Menschliche‘, das Unmenschliche und das menschlich Undenkbare erzeugt. Diesen ausgeschlossenen Orten fällt die Rolle zu, das ‚Menschliche‘ als dessen konstitutives Außen zu begrenzen und diese Grenzen als andauernde Möglichkeit ihrer Durchbrechung und Reartikulation heimzusuchen. [Herv.i.O.]“ (Butler 1997a: 30, vgl. Butler 2010: 132)

Ein Ausschluss muss sich nicht als direktes Verbot äußern, sondern die effektivsten Ausschließungsprozesse werden als solche gar nicht empfunden: Sie sind dermaßen verinnerlicht, dass das Ausgeschlossene als so unnatürlich und unnormal gilt, dass auch ohne Verbot die Alternative nicht gelebt wird. Das Machtfeld hat in einem solchen Fall erfolgreich verschleiert, dass der Diskurs erstens auf Ausschlüssen als Grundlage beruht, zweitens in seinem Kern kontingent ist und drittens für all diese Prozeduren Macht benötigt. Die Machtverhältnisse bringen den Eindruck etwas Vordiskursiven hervor und verbergen den Vorgang der diskursiven Produktion.

Nichtsdestotrotz wirkt das konstitutive Außen nicht nur stabilisierend. Es untergräbt gleichzeitig den Diskurs. Die Abgrenzungsprozesse holen das vermeintlich Äußere immer wieder in das Innere des Diskurses zurück, weil das Äußere als gedankliche Alternative und als Verweis, was anormal ist, wieder in den Diskurs Eingang findet. Die Option schwul zu sein, wird zwar vom heterosexuellen Diskurs sanktioniert, aber trotzdem bleibt sie als Möglichkeit bestehen. Dies zeigt sich in der Konstruktion von heterosexueller Sexualität als „normal“ und der davon abgegrenzten „unnatürlichen“ Bi- und Homosexualität:

---

148 Nicht nur Diskurse konstituieren sich durch Differenzbeziehungen und Ausschlussverfahren, sondern auch Subjekte und Gruppen. Butler leitet dies anders als Laclau und Mouffe auch psychoanalytisch her, vgl. Butler 1995b: 130f.; Butler 1997a: 23.

„Die Bisexualität, die angeblich ‚außerhalb' des Symbolischen liegt und als *locus* der Subversion dient, erweist sich in Wirklichkeit als eine Konstruktion innerhalb der Bedingungen dieses konstitutiven Diskurses, als Konstruktion eines ‚Außen', das nichtsdestoweniger vollständig ‚innen' ist, also nicht als eine Möglichkeit jenseits der Kultur, sondern als konkrete kulturelle Möglichkeit, die als unmöglich abgewiesen und (um)beschrieben wird. Was unter den Bedingungen einer existierenden kulturellen Form ‚undenkbar' und ‚unsagbar' bleibt, ist nicht unbedingt dasselbe wie das, was in dieser Kultur von der Matrix der Intelligibilität ausgeschlossen ist. Im Gegenteil: nicht die ausgeschlossene, sondern gerade die marginale kulturelle Möglichkeit ruft Schrecken und zumindest den Verlust der Sanktionierung hervor. Als praktizierende/r Homosexuelle/r keine gesellschaftliche Anerkennung zu finden, bedeutet, eine mögliche gesellschaftliche Identität zu verlieren oder eine zu erhalten, die grundsätzlich viel weniger sanktioniert ist. Das ‚Undenkbare' gehört also vollständig in die Kultur hinein; vollständig ausgeschlossen ist es hingegen von der herrschenden Kultur." (Butler 1991: 120f.)

Unter diesen Bedingungen ist es schwer, eine Politik zu betreiben, die eine Änderung der vorherrschenden Diskurse erreichen soll. Der Gedanke, dass einfach ein Diskurs geändert werden kann, indem eine Sichtweise von „außerhalb" des Diskurses einfließt, führt in die Irre (vgl. Butler 1995b: 127). Das vermeintliche Äußere gehört nämlich bereits zum Inneren des Diskurses, weil dieser es als konstitutive Abgrenzung für seine eigene Identität benötigt. Das Außen ist Grundlage und Stütze des Diskurses. Dies führt dazu, dass das Einnehmen vermeintlich äußerer Positionen den Diskurs unter Umständen sogar bekräftigen kann. In der Frauenpolitik beispielsweise reicht es nicht, die sozialen Geschlechtsidentitäten als gesellschaftliche Konstruktionen zu enttarnen, wie es die feministischen Bewegungen vor den 1990er Jahren versucht hatten. Diese Strategie bestätigte stattdessen den Kern des Geschlechterdiskurses, dass die Körper natürlicherweise in männliche und weibliche Körper zu unterscheiden wären.

Diskursveränderungen bedürfen zweier Schritte: Erstens muss der Blick auf dasjenige gerichtet werden, was in den Diskursen ausgeschlossen wird, was als unintelligibel und absurd abgetan wird. Darüber lassen sich gleichermaßen die Grenzen, als auch die Kernbereiche des Diskurses finden. Erst wenn aufgedeckt ist, was innerhalb eines Diskurses den Rahmen der Diskussion bildet und selbst nicht zur Disposition steht, sind diese Bereiche auch politisch veränderbar. Zweitens ist eine Veränderung von Diskursen nur möglich, indem die performativen Wiederholungen genutzt werden, um Bedeutungsverschiebungen zu initiieren (vgl. Butler 1991: 56f.). Dieser Punkt wird Thema des nächsten Kapitels sein.

2.2.5 Die Offenheit des Diskurses und politische Handlungsfreiheit

Butler wird zuweilen der Vorwurf gemacht, dass ihre Diskurstheorie eine determinierte Welt darstelle. Die einzelnen Menschen seien darin die Erfüllungsgehilfen von diskursiven Mächten, gegen die sie nicht wirkungsvoll aufbegehren könnten und gegen die kein Widerstand möglich sei.[149] Dieser Vorwurf gründet auf ihrer These, dass es keine Position gibt, die außerhalb der Diskurse und damit außerhalb von Machtverhältnissen liegt (vgl. Butler 1991: 20). Vor allem in „Gender Trouble“ wird betont, wie unglaublich schwer beispielsweise der feministische Kampf gegen die Vorrangstellung des Männlichen und die binäre Geschlechterordnung ist. Die feministische Rezeption von Butler in den 1990ern drehte sich daher um die Frage, ob unter diesen Umständen überhaupt eine feministische Politik möglich sei, oder ob eine Änderung der Verhältnisse sowieso nie erreicht werden könne (vgl. Benhabib 1995b; Lang/Sauer 1998; Nussbaum 1999).

Butler empfindet diese Rezeption als Missverständnis. Sie sieht die Diskurse nicht als völlig determinierend an (vgl. Butler 1991: 210; Butler 1997a: 31). Ebenso wenig verfällt sie in die andere Extremposition, dass die Menschen beliebige Diskurse erschaffen könnten, weil die Wahrnehmung der Materie eine sprachliche Konstruktion sei. Man kann nicht einfach für sich wählen, ob man lieber ein Mann, eine Frau oder etwas anderes sein will. Butler betont, dass innerhalb der Diskurse ein langsamer Wandel und subversive Akte möglich sind, also durchaus Politik – mit Einschränkungen – betrieben werden kann.

Die Möglichkeit für Handlungsfähigkeit und Politik sieht sie in der Performativität der Diskurse.[150] Sprechakte sind immer Zitate, doch sie stellen nie eine identische Wiederholung dar. Jeder neue Kontext, in dem ein Sprechakt durchgeführt wird, bewirkt mindestens geringfügige Änderungen an dem Zitat. Die Konventio-

---

149 Vgl. Benhabib 1995: 109; Lorey 1996: 12; Nussbaum 1999 und Kapitel 2.4. Dieser Vorwurf wird auch anderen poststrukturalistischen Theorien gemacht: Erstens seien die Begründungen für Widerstand ebenfalls diskursiv und Widerstand könne daher nicht letztgültig legitimiert werden, sondern sei genauso grundlos wie die kritisierten Tätigkeiten. Zweitens sei auch der Widerstand von Macht durchzogen, was heiße, dass eine Machtform nur durch eine andere ausgetauscht werde (vgl. May 1995: 7f.).

150 Hanna Meißner (2010) erörtert ausführlich das Konzept der Handlungsfähigkeit bei Butler. Sie konstatiert, dass in der Begründung von Handlungsfähigkeit durch die Performativität nach wie vor nicht willentliche Entscheidungen von Subjekten begründen könne. Sie erklärt die butlersche Handlungsfähigkeit daher psychoanalytisch als Folge des „Begehrens nach Leben“ (vgl. Meißner 2010: 66). Dieser Begründungsweg Butlers soll in dieser Arbeit allerdings nicht aufgegriffen werden.

nen der Diskurse müssen zwar als Anweisungen verstanden werden, aber diese Anweisungen können niemals in Gänze umgesetzt werden, sondern stellen immer nur eine Annäherung an das angestrebte Leitbild dar (vgl. Butler 1997a: 317). Wiederholungen sind deswegen nicht nur diskursbestätigend, sondern sie können ebenso destabilisierend wirken.

„Als die sedimentierte Wirkung einer andauernd wiederholenden oder rituellen Praxis erlangt das biologische Geschlecht seinen Effekt des Naturalisierten; und doch tun sich in diesen ständigen Wiederholungen auch Brüche und feine Risse auf als die konstitutiven Instabilitäten in solchen Konstruktionen, dasjenige, was der Norm entgeht, oder über die hinausschießt, was von der wiederholenden Bearbeitung durch die Norm nicht vollständig definiert und festgelegt werden kann." (ebd. 32f.)

Wie Derrida, Laclau und Mouffe verweist auch Butler darauf, dass Diskurse nie in sich geschlossen, völlig logisch und ohne interne Widersprüche oder Verknüpfungen nach außen zu anderen Diskursen sein können. Auch sie entwirft die Diskurse als offene Systeme.

„Abstrakt betrachtet bezieht sich die Sprache auf ein offenes Zeichensystem, das die Intelligibilität fortwährend schafft und zugleich anficht. Als geschichtlich spezifische Organisationsformen der Sprache präsentieren sich die Diskurse im Plural, sofern sie im zeitlichen Rahmen koexistieren und unprädizierbare und ungewollte Überschneidungen instituieren, aus denen spezifische Modalitäten diskursiver Möglichkeiten erzeugt werden." (Butler 1991: 212)

In diesen Überschneidungen, Brüchen und Inkonsistenzen der Diskurse entsteht Handlungsspielraum: Diskurse verändern sich, wenn die scheinbar festgelegten Bedeutungen durch abgewandelte und subversive Wiederholungen transformiert werden. Wenn jemand einen performativen Akt ausführt, dann zitiert dieser zwar die geltenden Diskurse, aber es gibt dennoch einen Interpretationsspielraum, wie die Diskurse wiederholt werden. Wird eine ungewöhnliche Interpretation eingebracht, die dann ihrerseits zitiert wird, kann dies zu einer nachhaltigen Änderung des ganzen Diskurses führen.

„Von Sprache konstituiert zu sein heißt hervorgebracht werden, und zwar innerhalb eines gegebenen Macht- und Diskursgeflechtes, das für Umdeutung, Wiederentfaltung und subversive Zitate von innen und für Unterbrechungen und unerwartete Übereinstimmungen mit anderen Netzwerken offen ist. Die ‚Fähigkeit' der Handlung findet sich genau an solchen Schnittpunkten, wo der Diskurs sich erneuert." (Butler 1995b: 125, vgl. Butler 1991: 213; Butler 2006: 201)

Besonders eindrückliche Beispiele für solche Diskursänderungen sind die sogenannten Geusenwörter. Diese Worte wurden ursprünglich dazu verwendet, bestimmte Gruppen herabsetzend zu betiteln, werden dann aber als positive Selbstbeschreibung von der Gruppe umgedeutet. In der Türkei bildete sich 2013 bei der Besetzung des Geziparks in Istanbul ein solches Geusenwort heraus: Der türkische Ministerpräsident bezeichnete die Protestierenden als „Capulcu", als Plünderer, um sie in die Nähe von unpolitischen und egoistischen Kriminellen zu stellen. Dieses Wort wurde allerdings von den Protestierenden sowie von der breiten Bevölkerung als Auszeichnung und Ehrenwort übernommen (vgl. Jacobsen 2013).

Diese Wortaneignung verdeutlicht Butlers These, dass niemand die alleinige Hoheit über die Interpretation der eigenen performativen Handlungen besitzt:

> „Die Wirkungen performativer Äußerungen, verstanden als diskursive Hervorbringungen, kommen am Endpunkt einer gegebenen Erklärung oder Äußerung, der Annahme einer Gesetzesvorlage, der Verkündigung einer Geburt, nicht zum Abschluß. Die Reichweite ihrer Signifizierfähigkeit kann von demjenigen oder derjenigen, die äußert oder schreibt, nicht kontrolliert werden, da solche Hervorbringungen nicht im Besitz der äußernden Person sind. Sie fahren ungeachtet ihrer Autoren mit der Signifikation fort und manchmal entgegen den wertvollsten Absichten ihrer Autoren." (Butler 1997a: 331)

Jegliche Sprechakte können scheitern und die Intention ihrer Urheber_innen missinterpretiert oder absichtlich missverstanden werden. Niemand hat die volle Kontrolle über das eigene Sprechen (vgl. Butler in Bell 1999a: 165f.; Butler 1995b: 125). Die eigenen Sprechakte gehen immer über einen selbst hinaus, da sie zum einen eine ganze Vergangenheit an Diskursen in sich tragen. Die Wortbedeutung und auch die Interessen eines_einer Sprechenden entspringen also nicht ihm_ihr allein, sondern sind abhängig von den überlieferten Sinnangeboten der Diskurse. Zum anderen ist die Zukunft der eigenen Worte innerhalb der Diskurse ungewiss: Zwar kann der_die Sprechende durchaus eine bestimmte Absicht durch das Sprechen vermitteln wollen, aber es liegt in der Hand der Umgebung, diese Absicht auch richtig zu deuten und weiter zu tragen.[151]

In „Haß spricht" wird thematisiert, ob den Menschen unter diesen Umständen Verantwortlichkeit für ihr Handeln zugeschrieben werden kann, wenn ihr Tun letztlich ein Zitieren und Performieren von vorgängigen Diskursen darstellt und die eigenen Taten immer in eine Geschichtlichkeit der Diskurse eingebettet sind. Butler bejaht dies: „Tatsächlich ist der Sprecher gerade wegen des Zitatcharakters des Sprechens für seine Handlungen verantwortlich. Der Sprecher erneuert die Zeichen der Gemeinschaft, indem er dieses Sprechen wieder in Umlauf bringt und damit

151 Dabei ist zu beachten, dass die Umgebung in ihrer Interpretation ebenfalls durch die Diskurse geprägt ist.

wiederbelebt. Die Verantwortung ist also mit dem Sprechen als Wiederholung, nicht als Erschaffung verknüpft.“ (Butler 2006: 68)

Für das politische Handeln birgt die Kontingenz der Sinnzusammenhänge zugleich Vor- und Nachteile. Von Nutzen ist, dass die performativen Handlungen der vorherrschenden Diskurse subversiv umgedeutet werden können und dann die eigentliche Intention dieser Handlungen ins Leere läuft. So wurde die Beleidigung gegenüber den Protestierenden als Plünderer, als „Capulcu“, in eine positive Selbstbeschreibung umgemünzt. Dieselbe Möglichkeit steht den Bewahrer_innen der vorherrschenden Diskurse allerdings auch zu: Versuche, einen Sprechakt zu parodieren und seine ursprüngliche Intention zu verändern, können ebenso fehlangeeignet werden.

2.2.6 Intelligibilität und Subjekt

Im vorigen Kapitel zum Handlungsbegriff ist bereits angeklungen, wie sehr Butler dem klassischen Subjekt der politischen Theorie widerspricht. Ihr zufolge kommen den Menschen weder ein autonomer Willen noch ureigene, von anderen Menschen unabhängige Interessen zu. Die Handlungsmacht der Menschen entspringt nicht ihrer Souveränität oder eigenen Schöpfungskraft. Im Gegensatz zu klassischen liberalen Theorien sieht Butler die Freiheit der Menschen als stark beschränkt an (vgl. Kapitel 3.4).

Wenngleich sie die Eigenschaften des klassischen Subjekts infrage stellt, so steht nichtsdestotrotz in ihrer eigenen Definition des Subjekts das Attribut der Handlungsfähigkeit im Zentrum: „Das Subjekt ist die sprachliche Gelegenheit des Individuums, Verständlichkeit zu gewinnen und zu reproduzieren, also die sprachliche Bedingung seiner Existenz und Handlungsfähigkeit.“ (Butler 2001: 15) Subjekte sind diejenigen Individuen, denen in der Gesellschaft Gewicht zukommt, deren Handlungen Wirkungen haben, die (an-)gehört werden und welche als Menschen mit Rechten wahrgenommen werden. Nicht jeder Mensch wird automatisch als ein Subjekt angesehen. Vielmehr wirkt sich die Sichtweise einer Gesellschaft, wer als Subjekt bezeichnet wird, entscheidend darauf aus, wer in als Mensch gilt. Personen, denen der Subjektstatus verwehrt wird, müssen oftmals auch um ihre Existenz als Mensch bangen.

Eine der Kernfragen von Butlers Theorie ist, ab wann bestimmte Menschen zu Subjekten werden (und wann sie diese Stellung wieder verlieren). Der Subjektstatus ist entscheidend dafür, ob Menschen wirkungsvoll Politik betreiben können und wie Politik und Gesellschaft mit einzelnen Menschen oder Gruppen umgehen. Diese Fragen stellen sich vor allem für die feministische Politik, denn gerade Frauen mussten und müssen darum kämpfen, als Subjekte behandelt zu werden. Bei diesem Kampf haben sie andere Voraussetzungen um politische Interessen einzufordern als

diejenigen, die bereits als Subjekte agieren können. In „Unbehagen der Geschlechter", „Haß spricht" und „Psyche der Macht" ergründet Butler daher, wie Subjekte konstruiert werden und wie die Handlungsfähigkeit von Subjekten beschaffen ist. In ihren späteren Werken („Gefährdetes Leben", „Macht der Geschlechternormen", „Raster des Krieges") beschäftigt sich Butler mit der Wechselwirkung zwischen Subjektstatus und Menschlichkeit: Diese zeigt sich beispielsweise darin, um welche Menschen getrauert wird und getrauert werden darf.

Butlers Untersuchung des Subjekts wurzelt in der Annahme, dass die Menschen „sprachliche Wesen" sind, „die der Sprache bedürfen, um zu sein" (Butler 2006: 9, vgl. ebd.: 48). Zum einen bezieht sich dies darauf, dass Menschen die Welt durch Sprache begreifen, sie über die Sprache ihre Gedanken und Bedürfnisse ausdrücken und darüber „Verständlichkeit gewinnen". Zum anderen – dies ist für die Subjektkonstituierung entscheidend – werden auch Menschen von ihrer sozialen Umgebung durch Sprache wahrgenommen und hängen von der „Anrufung"[152] und Anerkennung anderer ab.

Die Sprache bietet die Voraussetzungen, um als Subjekt zu existieren: Erstens erhalten Menschen durch sie Namen, die sie benennen und in Kategorien einordnen. Die Namen bringen ihre (gesellschaftliche) Existenz zum Ausdruck, denn nur als Benannte werden sie bemerkt, nur als solche werden sie „würdig" erachtet, angeredet zu werden. Erst die Beachtung durch eine Ansprache ermöglicht jemandem zu antworten, zu agieren, eine Handlungsfähigkeit zu erlangen und auch gehört zu werden. Die Anrede darf freilich nicht ausschließlich als direktes Ansprechen begriffen werden, sondern muss weiter gefasst werden. Sie schließt zum einen ein, dass jemand als „anrufbar" gilt, das heißt als würdige Person, als Subjekt und/oder als Mensch wahrgenommen wird (je nach Kultur kann jede dieser Zuschreibungen sehr unterschiedliches bedeuten und bewirken). Die Anrufbarkeit kann beispielsweise damit beginnen, dass Menschen es als selbstverständlich empfinden und es dulden, wenn eine andere Person zu ihnen in die Straßenbahn tritt – in diesem Fall wird diese Person als Mensch anerkannt, der einem nahe kommen darf und ein Recht hat, in die Straßenbahn einzusteigen. Zum anderen muss sich dieses Individuum aber selbst als anrufbar empfinden, das heißt schon vorgängig das Gefühl einer Berechtigung in sich tragen, sich durch die Anrufung angesprochen zu fühlen. Es muss sich selbst in einem Diskursgefüge eingefügt sehen, in dem ihm Anerkennbarkeit zukommt. Mit der Anrufung ist also nicht gemeint, dass wir im Alltag dazu verdammt sind passiv zu warten, bis wir bemerkt werden, bevor wir handeln können. Die Anrufung beginnt etwa schon damit, dass ein Embryo im Mutterbauch (oder in der Petrischale) als schützenswertes Leben eingestuft wird, dass der Staat anerkennt, dass jemand geboren wurde oder dass jemandem als Mensch bestimmte

152 Beim Begriff der „Anrufung" bezieht sich Butler auf Louis Althussers Theorie der Interpellation (vgl. Butler 2001: 101- 123).

Schutzrechte zukommen. Wenn wir eine grundsätzliche Sicherheit empfinden, dass uns eine solche Anerkennung zuteil werden kann, dann erlangen wir darüber auch Handlungsfähigkeit, weil wir uns in verschiedenen Diskursen ganz selbstverständlich als Subjekte verhalten.

„Angesprochen zu werden bedeutet also nicht nur, in dem, was man bereits ist, anerkannt zu werden; sondern jene Bezeichnung zu erhalten, durch die die Anerkennung der Existenz möglich wird. Kraft dieser grundlegenden Abhängigkeit von der Anrede des anderen gelangt das Subjekt zur ‚Existenz'. Das Subjekt ‚existiert' nicht nur dank der Tatsache, daß es anerkannt wird, sondern dadurch, daß es im grundlegenderen Sinne *anerkennbar* ist. Die sprachlichen Bezeichnungen, die die Anerkennung ermöglichen, sind ihrerseits konventional, das heißt die Effekte und Instrumente eines gesellschaftlichen Rituals, die oftmals durch Ausschluß und Gewalt über die sprachlichen Bedingungen einer Überlebensfähigkeit der Subjekte entscheiden. [Herv.i.O.]" (Butler 2006: 15f., vgl. Butler 2010: 13)

Menschen, die im Rollstuhl sitzen oder die sichtbar blind sind, vermissen die Anrede häufig: Oftmals werden nicht sie selbst unmittelbar angesprochen, wenn es um ihre Belange geht, sondern ihre Begleiter_innen. Diese Missachtung zeigt auf, dass bei Menschen mit körperlichen Beeinträchtigungen davon ausgegangen wird, dass neben ihrer körperlichen Einschränkungen eine geistige Behinderung existiert. Ihnen wird (meist unbewusst) der Subjektstatus abgesprochen, weil ihr Körper nicht der gesellschaftlichen Norm entspricht. Wie kleine Kinder oder senile alte Menschen werden sie in bestimmten Situationen nicht als mögliche Ansprechpartner_innen betrachtet und es wird über sie hinweggegangen, als könnten sie nicht für sich selbst sprechen.

Besonders deutlich wird die Rolle der Sprache in verletzenden Anreden, der sogenannten „hate speech": Durch die Möglichkeit des verbalen Angriffs, der Beleidigung und der Abwertung zeigt sich, dass Sprache eine Macht der Verletzung in sich trägt. Sprache ist in einem solchen Fall mehr als bloße Worte, sie hat einen unmittelbaren negativen Effekt auf das Leben des betroffenen Menschen und kann sogar existenzbedrohend sein. Ein durch „hate speech" herabgewürdigter Mensch bekommt durch die Sprache ein (geringes) soziales Dasein zugewiesen – wenn ihm nicht gar sein soziales Dasein im wortwörtlichen Sinne abgesprochen wird.

Eine abwertende Anrede hat nicht ausschließlich negative Folgen. Jede Anrede ist immer auch eine Aufwertung: Durch sie wird ein Mensch zur Kenntnis genommen. „So halten wir manchmal an Ausdrücken fest, die uns weh tun, weil sie uns wenigstens irgendeine Form der gesellschaftlichen und diskursiven Existenz bieten." (ebd.: 48f.) Darüber erhält ein Mensch die Möglichkeit zu antworten, Handlungsfähigkeit zu gewinnen, sich zu wehren und als Subjekt in Erscheinung zu treten.

Der Vorgang der Anrufung und des Annehmens der Anrufung enthält einen Machtprozess. Die Anrufung übt Macht aus, indem sie – basierend auf machtvollen Diskursen und Normen – ein Individuum in vorgängige Kategorien einteilt, die es als erkennbar und intelligibel einstufen. Diese Macht stellt eine Unterordnung dar; sie zwingt ein Individuum in eine Konstellation von Normen.[153] Das Individuum wird in eine soziale Existenz gebracht, aber gleichzeitig werden die Rahmen dieser Existenz durch die Kategorisierung mit bestimmt. Das Individuum seinerseits nimmt die machtvolle Einteilung durch seine Antwort auf die Anrufung an. Es unterwirft sich diesen Normen, indem es sie mit dem Akzeptieren der Anrufung anerkennt.

Die Entwicklung, die ein Individuum zur Subjektwerdung durchschreitet, bezeichnet Butler als „Subjektivation".[154]

> „Subjektivation ist buchstäblich die Erschaffung eines Subjekts, das Reglementierungsprinzip, nach dem ein Subjekt ausformuliert oder hervorgebracht wird. Diese Subjektivation ist eine Art von Macht, die nicht nur einseitig beherrschend auf ein gegebenes Individuum *einwirkt*, sondern das Subjekt auch *aktiviert* oder formt. Subjektivation ist also weder einfach Beherrschung, noch einfach Erzeugung eines Subjekts, sondern bezeichnet eine gewisse Beschränkung *in* der Erzeugung, eine Restriktion, ohne die das Subjekt gar nicht hervorgebracht werden kann, eine Restriktion, durch welche diese Hervorbringung sich erst vollzieht. [Herv.i.O.]" (Butler 2001: 81f., vgl. Butler 2001: 8)

Die Abhängigkeit des werdenden Subjekts von den diskursiven Normen wird in diesem Prozess allerdings verschleiert, so dass der Eindruck eines vordiskursiven und unabhängigen Subjekts entsteht. Vor allem das Antworten verstärkt diesen Eindruck: Durch die Möglichkeit einer Reaktion erhält das Subjekt eine sichtbare Autonomie und Handlungsfreiheit (und damit Macht im klassischen Sinn als Handlungsmacht). Diese wurden aber nur durch eine vorgängige Unterwerfung möglich (vgl. Butler 2006: 16f., 49) – hätte sich das werdende Subjekt nicht durch das Anerkennen der Anrufung in die Unterwerfung der Normen gefügt, bekäme es auch keine Möglichkeit zu einer Antwort. Wäre also das Subjekt nicht durch Macht hervorgebracht worden, so könnte es nicht später selbst durch seine erlangte Handlungsfreiheit Macht ausüben.

---

153 Wie Derrida empfindet Butler diese Einengung in Kategorien als gewaltsam und negativ, aber notwendig und unumgänglich. Sie wählt daher das Wort „subjection". Ins Deutsche wird es als Unterwerfung und Abhängigkeit übersetzt. Dabei geht leider verloren, dass „subjection" auch das Wort „Subjekt" beinhaltet und auf die Subjektwerdung anspielt.

154 In „Körper von Gewicht" wird „subjectivation" als Subjektivierung übersetzt. Vgl. Butler 1997a: 39.

Doch welche psychischen Vorgänge laufen während des Anrufungsprozesses ab? Wieso antwortet ein Individuum auf die Anrufung, wieso fühlt es sich angesprochen und ist zu einer Anpassung an die Normen anderer bereit?

„Das Subjekt ist genötigt, nach Anerkennung seiner eigenen Existenz in Kategorien, Begriffen und Namen zu trachten, die es nicht selbst hervorgebracht hat, und damit sucht es das Zeichen seiner eigenen Existenz außerhalb seiner selbst – in einem Diskurs, der zugleich dominant und indifferent ist. Soziale Kategorien bezeichnen zugleich Unterordnung und Existenz. Anders gesagt: im Rahmen der Subjektivation ist Unterordnung der Preis der Existenz. Genau in dem Moment, da die Wahl unmöglich ist, hält sich das Subjekt an die Unterordnung als Existenzversprechen.“ (Butler 2001: 25)

Die Individuen erkennen die von außen an sie herangetragenen Normen für sich an, sie verinnerlichen sie und lassen zu, dass sie ihre eigene Identität auf ihnen aufbauen, selbst wenn diese Normen sie möglicherweise in eine niedrige soziale Stellung pressen. Doch ist eine Unterwerfung und Einengung besser, als gesellschaftlich gar keinen Status zu erlangen. Die Unterwerfung wird vollzogen, um sozial anerkennbar zu sein. Die Individuen entwickeln sogar ein „Begehren“ (ebd.: 24), sich der Macht zu fügen. Dieses Begehren können die Individuen allerdings nicht ohne weiteres selbst durchschauen, vielmehr weisen sie die Abhängigkeit von sich. Um das Gefühl eines „Ichs“ auszubilden, bedarf es der Illusion, dass dieses Ich unabhängig ist und dass es Entscheidungen frei trifft. Die Verleugnung von Abhängigkeiten ist daher eine wichtige Strategie, um sich selbst als handlungsfähiges und autonomes Subjekt zu fühlen (vgl. ebd.: 13-15).[155]

Die Analyse der Subjektwerdung zeigt auf, dass die Eigenschaften des klassischen Subjekts nicht zu halten sind: Die selbstständigen, kohärenten Entscheidungen eines „Ichs“ gibt es nicht, und dieses kann auch nicht souverän politische Handlungen ausführen. Es ist stattdessen gezwungen, seine Handlungsfähigkeit durch die Anerkennung und durch das Interpretieren von ihm vorgängigen Diskursen zu erlangen. Dieses Interpretieren ist allerdings schon von den Diskursen beeinflusst, denn auch die Interessen und der Willen dieses „Ichs“ werden durch den Rahmen der Diskurse eingegrenzt. Es kann sich als Subjekt nicht einmal selbst transparent sein, das heißt alle seine eigenen Intentionen und Handlungen völlig souverän im Bewusstsein haben. Es vermag weder vollständig zu sagen, welche Diskurse den Rahmen für sein Denken und Handeln festlegen, noch mag es ermessen, dass es die Abhängigkeit und die Unterwerfung unter Machtprozesse verdrängt (vgl. Butler 2003: 10, 79ff.). Zuletzt ist der Subjektstatus keinesfalls gesichert:

155 Dabei werden die Individuen von Diskursen unterstützt und ermutigt. Als Beispiel führt Butler den liberalen Diskurs auf, der das Subjekt als selbstbestimmt konstruiert. Vgl. dazu ihre Kritik am liberalen Diskurs in Kapitel 3.4.

Wenn die diskursiven Regeln nicht eingehalten werden, die bestimmen, wer als Subjekt angesehen wird, kann ein Individuum sehr schnell die Wirkmächtigkeit seiner Handlungsfähigkeit verlieren (vgl. Butler 1995a: 45).

Abermals zeigt sich, dass Butler Macht als etwas ansieht, was überall im Sozialen wirkt, ja sogar von den Subjekten inkorporiert wird und die Subjekte hervorbringt. Welche Menschen in unserer Gesellschaft als Subjekte gelten und sich als solche entwickeln, entscheiden zutiefst politische Akte. Sehr wirkmächtig ist die Tatsache, dass die politische Konstituierung von Subjekten versteckt abläuft: Nicht nur werden die Interessen von Subjekten oftmals als „natürliche" Interessen dargestellt (man denke nur an die Eigenschaften und Bedürfnisse, die entweder „Müttern" oder im Gegenzug „Vätern" unterstellt werden), sondern auch die Handlungsfähigkeit, Unabhängigkeit und Intentionalität gelten als vordiskursiv (vgl. Butler 1991: 17).

Im Prozess der Anrufung manifestiert sich Macht, da die Anrufung darüber entscheidet, ob ein Individuum als Subjekt gesehen wird. Dieser Prozess findet nicht einmalig statt. Auch er ist, wie alle anderen performativen Akte, einer ständigen Wiederholung unterworfen. Ein Mensch wird nicht nur einmal bei der eigenen Geburt benannt, sondern muss sich immer wieder in neuen Kontexten und in neuen Gesellschaftsgruppen – Kindergarten, Schule, Arbeit, in der Disco, im Sportverein usw. – aufs Neue anerkennbar machen. Die Subjekte identifizieren sich mit den Kategorien, in die sie gesellschaftlich eingeordnet werden und bauen in ihren Handlungen darauf auf, indem sie die machtvollen Normen zitieren. „Die performative Äußerung ist nicht nur eine rituelle Praxis; sie ist eines der einflußreichsten Rituale, mit denen Subjekte gebildet und reformuliert werden." (Butler 2006: 249) Die performativen Akte werden nicht allein aufgrund der Identifikation mit ihnen getätigt. Die Diskurse üben eine vorgängige Zensur aus, was für Subjekte denkbar und sagbar ist und was nicht. Denn nur wenn ein Subjekt im Rahmen der Normen bleibt, behält es seine Intelligibilität bei: „Sich außerhalb des Bereichs des Sagbaren zu begeben heißt, seinen Status als Subjekt aufs Spiel zu setzen. Diejenigen Normen zu verkörpern, die das Sagbare im Sprechen einer Person beherrschen, heißt, seinen Status als Subjekt des Sprechens zu vollenden. [im Original kursiv]" (ebd.: 209, vgl. ebd.: 212)

Wie so ein Bereich des Sagbaren konstruiert wird, zeigt sich ironischerweise in John Lockes Schrift mit dem Titel „Ein Brief über die Toleranz". Darin wird deutlich, dass für Locke der Atheismus außerhalb des Bereichs des Sagbaren anzusiedeln ist (vgl. Locke 1966: 95). Obwohl Locke in seinem Text dafür eintritt, dass verschiedenen Religionen innerhalb eines Staates ein Existenzrecht zukommt und verschiedenen Glaubensrichtungen mit Toleranz zu begegnen sei, versagt er Atheist_innen die Schutzwürdigkeit im Sinne von Toleranz oder Duldung. Lockes Argument ist, dass diejenigen, die nicht an Gott glauben, sich an keinerlei gesellschaftliche Regeln und Verträge gebunden fühlen und daher das Prinzip der Ge-

meinschaft zersetzen. Patriotische oder der Gemeinschaft loyal gegenüber eingestellte Atheist_innen sind für ihn nicht denkbar.

In der Unterwerfung unter die Normen zeigt sich ein zwiespältiger Effekt. Unterwerfung bedeutet, dass das Subjekt die Normen annimmt, aber nicht, dass es diese zugleich gut heißt. Es kann sich diesen Normen auch entgegen stellen, wie sich beispielsweise eine Frau einer Diskriminierung widersetzt, indem sie dagegen gerichtlich vorgeht. Nichtsdestotrotz ist sie denjenigen Normen verbunden, die ihre Identifizierung und Selbstbeschreibung als Frau einst hervorgebracht haben. Dies bedeutet, dass der Fall eintreten kann, dass ein Subjekt genau gegen die Normen Widerstand leistet, von denen es letztlich erzeugt wurde, weil sie das Subjekt als Subjekt in Position bringen. Ein Individuum geht solange ein „Komplizentum mit der Macht“ (Butler 1997a: 39) ein, wie es sich an die ungeschriebenen Regeln des Denk- und Sagbaren des Diskurses hält. Nur so lange wird es auch als Subjekt angesehen. Die Handlungsfähigkeit des Subjekts, gegen die geltenden Diskurse zu opponieren, findet sich daher nicht in seinem autonomen Willen, sondern wie in Kapitel 2.2.5 beschrieben, in der Instabilität der Wiederholungsprozesse wieder.

„Ich würde in der Tat noch hinzufügen, daß ein Subjekt nur durch eine Wiederholung oder Reartikulation seiner selbst als Subjekt Subjekt bleibt, und diese Abhängigkeit des Subjekts und seiner Kohärenz von der Wiederholung macht vielleicht genau die Inkohärenz des Subjekts aus, seine Unvollständigkeit. Diese Wiederholung oder besser Iterabilität wird so zum Nicht-Ort der Subversion, zur Möglichkeit einer Neuverkörperung der Subjektivationsnorm, die die Richtung ihrer Normativität ändern kann.“ (Butler 2001: 95)

Gleichzeitig bedeutet dies, dass bei der Subjektwerdung nicht nur das Subjekt selbst hervorgebracht wird, sondern auch die Möglichkeit des Widerstands gegen die ermächtigenden Normen. Zum einen kann das Subjekt die Normen nie perfekt verkörpern. Es wird immer wieder auf Widersprüche innerhalb der Normen stoßen oder auf die Problematik, dass es eine Norm verfehlen muss, die in der Praxis unerfüllbar ist. An solchen Stellen kann sich Kritik an den Normen entwickeln (vgl. Kapitel 2.2.8). Zum anderen kann sich ein Subjekt durch den Gewinn der Handlungsfähigkeit nicht nur für die Normen aussprechen und sie bestätigen, sondern es erlangt auch die Freiheit, sich gegen sie zu stellen.[156] „Als gewollte Wir-

156 Kathy Dow Magnus (2006: 90) weist darauf hin, dass Butler zwar die Möglichkeit des Widerstands aufzeigt, aber nicht erklärt, wieso sich einige Subjekte zur Opposition entschließen und andere nicht. Weshalb wagen erstere die Opposition zu den hegemonialen Diskursen, wenn sie dadurch ihren Subjektstatus verlieren? Magnus konstatiert, dass jene, die von den hegemonialen Diskursen ausgegrenzt werden, dazu Gründe hätten, aber diesen fehlt für einen wirkungsvollen Widerstand der nötige Subjektstatus. Gegen diese Kritik kann eingewendet werden, dass sich Menschen nicht nur in einem

kung des Subjekts ist die Subjektivation eine Unterordnung, die das Subjekt über sich selbst verhängt; wenn jedoch die Subjektivation ein Subjekt hervorbringt und ein Subjekt Vorbedingung der Handlungsfähigkeit ist, dann ist die Subjektivation Begründung dafür, daß das Subjekt Garant seines Widerstands und seiner Opposition wird." (Butler 2001: 19) Aufgrund der Instabilität des Subjektstatus sind die Widerstandsmöglichkeiten jedoch eingeschränkt und finden – solange man Subjekt bleiben will – immer nur in einem gewissen Rahmen des Denk- und Sagbaren statt. Ein zu stark opponierendes Subjekt zerstört die Grundlagen, auf denen es Widerstand leisten kann: Gehört und anerkannt zu werden. Die Utopie, völlig aus den Diskursen auszubrechen und sich ganz gegen die gesellschaftlichen Normen zu stellen, ist nicht umsetzbar.

2.2.7 Identitäten und Identifizierungen

Durch die Diskurse entwickeln sich nicht nur Subjekte, sondern auch die Identitäten eines Menschen. Butler schließt sich nicht dem klassischen Begriff der Identität an, der „in den philosophischen Darstellungen fast immer auf das Problem zentriert wird, durch welches innere Merkmal die Kontinuität und Selbstidentität der Person in der Zeit gestiftet wird" (Butler 1991: 37). Ihr Augenmerk richtet sich auf die Frage, welche Machtwirkungen dazu führen, dass wir überhaupt von einer Identität sprechen, die den Menschen kohärentes Denken und Handeln zuschreibt, das einer Art inneren Wesenskern entspringt. Die Bildung von Identität ist ein politischer Prozess, denn es gibt keine natürlichen oder wahren Identitäten, über die ein Mensch verfügt. Menschen verteidigen in den Diskursen nicht ihre Identitäten, sondern vielmehr stellen die Diskurse Identifizierungen zur Verfügung, das heißt Rollenangebote, Handlungs-, Lebens- oder Denkweisen, mit denen jemand sich selbst identifizieren kann oder mittels derer er_sie von anderen identifiziert wird. Eine solche Identifizierungsmöglichkeit kann jene einer Wissenschaftlerin sein, die mit einem bestimmten Arbeits- und Wissenschaftsideal einhergeht. Was eine Wissenschaftlerin ausmacht, entspringt nicht intrinsisch den Absichten und Eigenschaften der Person, sondern ist eine Kategorisierung, die von bestimmten Diskursen abstammt. Als Wissenschaftlerin kann sich jemand nur dann begreifen, wenn es schon vorgängig eine Unterscheidung gibt, die Wissenschaft von anderen Diskursen

---

einzigen, sondern vielen verschiedenen Diskursen bewegen. Es sind daher Möglichkeiten denkbar, wieso Subjekte Widerstand leisten. So könnte ein Subjekt in Diskurs A seinen Status erhöhen, indem es sich gegen Diskurs B ausspricht. Wenn ein Subjekt zweitens seinen Subjektstatus hauptsächlich aus Diskurs C zieht, könnte es sich gegen Diskurs D wenden, auch wenn sein Status dort damit in Gefahr gerät.

trennt. Identität präsentiert sich als ein Zusammenspiel der für einen selbst übernommenen oder aufgezwungenen Identifizierungen. Solch ein Zusammenspiel lässt durch seine Komplexität ein Gefühl der Einzigartigkeit zu oder hat sogar Einzigartigkeit als unvermeidliche Folge. Menschen oder Gruppen nehmen ihre Identitäten als Kerneigenschaften und -überzeugungen wahr, die für ihr Selbstverständnis essentiell sind.

Die Festigung der Identifizierungen funktioniert mittels performativer Akte, die eine Identität immer wieder neu bestätigen. „Identifizierungen werden nie vollständig und abschließend gemacht; sie werden unaufhörlich wiederhergestellt und sind als solche der brisanten Logik der Wiederholbarkeit unterworfen. Sie sind das, was dauernd arrangiert, verfestigt, unterbunden, angefochten wird und bei gegebenem Anlaß gezwungen wird, zu weichen." (Butler 1997a: 152) In diesem Sinne ist es für Butler fundamental wichtig, naturalisierte Identifizierungen zu hinterfragen, da diese ja gerade nicht auf vordiskursiven Tatsachen beruhen, sondern ihren Status erst durch Machtprozesse erlangt haben. Diese Machtverhältnisse will Butler offen legen, um die Möglichkeit zu haben, verfestigte Identifizierungen angreifen und überwinden zu können. Ihre politische Absicht ist, die Naturalisierungen aufzubrechen, viele alternative Denkmuster zu ermöglichen und den Kampf um Begrifflichkeiten, Identitäten und Kategorien offen zu halten. „Manche haben mich gefragt, was der Nutzen wachsender Möglichkeiten für Gender ist. Ich neige zu der Antwort: Möglichkeit ist kein Luxus, sie ist genauso wichtig wie Brot." (Butler 2009a: 53) Damit geht einher, Gruppen, die aufgrund ihrer speziellen Identitäten vom politischen Prozess ausgeschlossen waren, einen Zugang zu Politik, Handlungsfähigkeit und der Öffentlichkeit zu verschaffen. Butler ist demnach macht- und herrschaftskritisch.

Das Aufbrechen diskursiver Identitäten ist ihr umso mehr ein Anliegen, da Identitäten stets Ausschlüsse und Repressionen nach sich ziehen (vgl. Kapitel 2.2.4 und Butler 2000: 31). Dies zeigt sich insbesondere am Beispiel der Identität der „Frauen". Im Zuge ihrer emanzipatorischen Bestrebungen versuchten Feministinnen, die Identität der „Frauen" abseits von patriarchalen und männlich dominierten Zuschreibungen neu zu entdecken. Nicht nur sollte bewiesen werden, dass die weibliche Geschlechtsidentität („gender") erst durch Erziehung und gesellschaftliche Einwirkungen entsteht, sondern es sollte auch nach weiblichen Kerneigenschaften gesucht und diese aufgewertet werden. Doch die Bildung einer Definition von „Frauen" führte auch zur Kritik: Denn zumeist schloss diese Definition nur die weißen Frauen der Mittelschicht ein, wohingegen sich andere Frauen (Arme, Schwarze, Behinderte, Musliminnen, Lesben) davon nicht repräsentiert fühlten. Feministinnen müssen also nicht nur die patriarchalischen Identitätskonstruktionen, sondern auch ihre eigenen Zuschreibungen problematisieren, da sich beide auf Ausschlüsse stützen.

Butler wendet sich gegen Politiken, die auf Identitäten beruhen, eben weil diese für Gruppen spezifische Interessen als gesetzt sehen. Beispielsweise fordert eine feministische Politik für Frauen bestimmte Rechte auf Grundlage ihres vermuteten „Frau-Seins".

„Zudem ist es keinesfalls mehr selbstverständlich, daß die feministische Theorie unbedingt versuchen muß, die Fragen der primären Identität zu lösen, um die Aufgabe der Politik voranzutreiben. Stattdessen müssen wir fragen, welche politischen Möglichkeiten sich als Konsequenz aus einer radikalen Kritik dieser Identitätskategorien ergeben. Welche neue Form von Politik zeichnet sich ab, wenn der Diskurs über feministische Politik nicht länger von der Identität als gemeinsamen Grund eingeschränkt wird?" (Butler 1991: 9f.)

Wie sich im nächsten Kapitel zeigen wird, will Butler eine Politik betreiben, welche das Ziel hat vordiskursive Identitäten zu hinterfragen, die Veränderung von Identitäten zu ermöglichen sowie ohne epistemologische Gewissheiten auszukommen.

2.2.8 Das Politische

In den vorangegangenen Kapiteln hat sich immer wieder gezeigt, dass das Politische innerhalb der Diskurse zu verorten ist: Die Diskurse bilden durch ihre Bedeutungsgebung das Wissen, auf welchem die Individuen ihre Erkenntnisse und damit auch ihre politischen Einstellungen aufbauen. Das Wissen um einen selbst, um die eigene Identität und die eigenen Absichten gründet in den Diskursen, da in diesen die Konstruktion von Menschenbildern, (politischen) Identitäten und Subjekten stattfindet. „Die vorliegende theoretische Untersuchung versuchte, das Politische gerade in jenen Bezeichnungsverfahren zu verorten, durch die Identität gestiftet, reguliert und dereguliert wird." (Butler 1991: 216) Wie in den vorigen Kapiteln 2.2.6 und 2.2.7 beschrieben, haben die Menschen weder natürliche Eigenschaften und Interessen, die sich in bestimmten Identitäten manifestieren, noch kommt ihnen von Natur aus der Status eines Subjektes zu. Sowohl die Identifizierung als auch die Subjektwerdung verläuft in einem politischen Raum, der von Diskursen und den ihnen enthaltenen Normen durchzogen ist. Jeder Mensch ist grundlegend abhängig von der Anerkennung der Anderen. Deswegen entwickelt er_sie notwendigerweise – um sozial und physisch überleben zu können – das Bedürfnis, bestimmte Normen zu verinnerlichen (oder sich unter Umständen mit ihrem konstitutiven Außen zu identifizieren) und sich in ein diskursives und normatives Gefüge einzuordnen, um einen Subjektstatus zu erlangen. Welche Diskurse jeweils prägend sind, welche Normen sie enthalten, nach welchen Vorgaben bestimmte Individuen beurteilt werden und durch welche Praxen sich Menschen Identitäten und Subjektstatus aneignen, entspringt politischen Prozessen. Die politischen Prozesse und politische

Macht finden sich in den Akten der Performativität wieder: Jede Bedeutungsgebung, jede identitätsstiftende und politische Handlung bauen auf performativen Wiederholungen auf, da diese ihre Machtposition sichern.

Es wird deutlich, dass Butlers Begriff des Politischen weit über das hinaus geht, was klassischerweise als Politik begriffen wird. Ihr Begriff des Politischen ist nicht auf bestimmte Handlungen und auch nicht auf thematische Bereiche oder Lebenswelten wie die öffentliche Sphäre beschränkt: Selbst in den alltäglichsten Handlungsweisen und den privatesten Akten wirken politische Prozesse, wenngleich die Macht und Gewalt dort meist versteckt ausgeübt werden. Die Beispiele, die in dieser Arbeit herangezogen wurden, mögen daher auf den ersten (von klassischen Politikbegriffen geprägten) Blick nicht politisch ausgesehen haben. Das Politische beginnt jedoch nicht erst auf der Ebene des Staates, sondern es zeigt sich bereits in den diskursiven Normen und Wahrnehmungsweisen, die unser Denken und Leben bestimmen. Durch performative Akte agiert jede_r ständig politisch, indem er_sie hegemoniale Diskurse durch Zitierung fortführt und festigt. Da dies oftmals unreflektiert und unbewusst geschieht, kann zwar nicht immer von einem absichtsvollen politischen Handeln gesprochen werden, doch auch die Beteiligung an als normal und unpolitisch erachteten Diskursen ist für Butler ein Beitrag zum Politischen.

Raum für Politik – verstanden als der Versuch, absichtsvoll bestimmte Diskurse und Normen zu bestätigen, zu beeinflussen oder zu verändern – ergibt sich für Butler gerade in dem zwanghaften Wiederholen der Diskurse. Die Performativität ist nicht nur eine Stütze und Machtsicherung eines Diskurses, indem dessen Kernaussagen immer wieder ausgeführt werden. Durch die Performativität erwachsen auch Chancen für politisches Handeln. Dadurch, dass der Zwang zur Wiederholung besteht, ergibt sich die Möglichkeit einen Diskurs zu bejahen oder mittels Resignifikationen, Parodien und Wortumdeutungen zu verschieben. Politik betreiben heißt für Butler, dass Menschen den entsprechenden Diskurs nicht unreflektiert fortführen.

Butler zeigt bei der Beschreibung des Politischen auf, wie sich herrschende Diskurse ihren Status sichern und wie subtil politische Prozesse vonstatten gehen. Gerade die wirkungsvollsten und mächtigsten politischen Normen entpuppen sich als diejenigen Vorgaben, welche scheinbar von „der Natur selbst“ vorgeschrieben werden: Die Einteilung in Männer und Frauen wurde so eindeutig aus den körperlichen Tatsachen herausgelesen, dass lange Zeit gar nicht infrage stand, dass dieser vermeintliche Fakt eine politische Konstruktion ist. „Der Rückgriff auf eine – sei es eine hypothetische, kontrafaktische oder imaginäre – Position, die sich selbst jenseits des Machtspiels ansiedelt und versucht, die metapolitische Grundlage für eine Verhandlung über die Machtverhältnisse zu formulieren, stellt möglicherweise nur die tückischste List der Macht dar.“ (Butler 1995a: 36) Der wirksamste Schutz eines politischen Diskurses um sich unangreifbar zu machen, ist es, sich aus der augenscheinlichen politischen Diskussion (also einer öffentlichen und als heutzutage politisch empfundenen Diskussion) herauszunehmen.

Butlers Analyse des Politischen liest sich relativ entmutigend für politische Aktivist_innen, die eine Änderung von hegemonialen Diskursen und von traditionellen Denkweisen anstreben. Nicht nur scheint es kein Ausbrechen aus Diskursen und damit eine völlige Umgestaltung der Welt zu geben, sondern die politischen Akteur_innen finden sich – ohne es zu ahnen – manchmal als Unterstützer_innen von Diskursen wieder, die sie eigentlich verändern wollen. „[…] dies [ist] das Risiko jeder ‚Neueinschreibung', daß sie die Begriffe, die sie ersetzen will, nämlich zu stark imitieren und die Glaubwürdigkeit des Grundes reproduzieren wird, umgedreht und domestiziert werden wird und dabei – durch Wiederholung – das Konzept genau dieser Gründung wiederherstellt, das sie in Frage stellen sollte." (Butler 1998a: 219) Gerade die Frauenbewegung fühlte sich in dieser Hinsicht angegriffen: Butler habe keine Strategien, wie eine wirkungsvolle feministische Politik aussehen könne. Stattdessen hinterfrage sie die Kategorie „Frauen", die im feministischen Kampf als einigendes Band und gemeinsame Identität der Frauen unverzichtbar sei (vgl. Lurie 1997: 16f.). Ohne zu wissen, was „Frauen" ausmache, könnten nicht die patriarchalisch geprägten Identitäten von „Männern" und „Frauen" angegangen werden. Butlers Analysen lassen keine Politik zu, ihre Theorie sei im Kern apolitisch. Diese Sichtweise auf Butler ist allerdings zu einseitig, denn ihre Theorie ist höchst politisch. Butler bringt auf radikale Weise Themen in den politischen Prozess ein, die bislang als privat oder vorpolitisch angesehen wurden. In der feministischen Politik beispielsweise erschließt sie der Diskussion, dass auch über die Biologie der Körper und das sexuelle Begehren debattiert werden kann. Die Kritik und die Erschütterung von Gewissheiten begreift Butler daher eher als Anstoß und als wichtige Grundlage für Politik.

> „Ich weiß zwar nicht, was der Terminus ‚postmodern' bedeutet, doch wenn es eine zentrale These gibt, und zwar eine präzise, die ich vielleicht eher dem Poststrukturalismus zuordnen würde, dann besagt diese These, daß die Macht sogar den Begriffsapparat, der versucht, über die Macht zu verhandeln, durchdringt, ebenso wie die Subjekt-Position des Kritikers. Diese Verwicklung der kritischen Begriffe in das Feld der Macht beinhaltet nicht die Heraufkunft eines nihilistischen Relativismus, der unfähig ist, Normen bereitzustellen, sondern sie ist gerade die Vorbedingung für eine politisch engagierte Kritik." (Butler 1995a: 36, vgl. Butler 1997a: 56)

Doch wie sehen die Ziele aus, die Butler in der politischen Arena anstrebt und für möglich hält? Ein vordringliches Ziel ist es, marginalisierten und/oder unterdrückten Gruppen und Identitäten eine politische Stimme zu erkämpfen und sie in die politische Arena zu bringen. Butler plädiert dafür, mehr Möglichkeiten eines lebenswerten Lebens abseits der vorherrschenden Diskurse zu schaffen und eine größere Vielfalt an Lebensmodellen zu erreichen. Sie will im Zuge dessen „neue Kontexte eröffnen, auf Weisen sprechen, die noch niemals legitimiert wurden, und da-

mit neue und zukünftige Formen der Legitimation hervorbringen“ (Butler 2006: 70). Nur wenn bekannt ist, dass eine bestimmte Identität eben nicht ein unausweichliches Schicksal ist, können die Identifizierungsprozesse umgestaltet werden. Identitäten sollten daher immer nur als vorläufig und instabil betrachtet werden (vgl. Butler 1997a: 302).

Butler verspricht sich von der poststrukturalistischen Kritik, dass naturalisierte Machtpraxen aufgedeckt werden und im Zuge dessen auch deren Ausschlüsse benannt werden. Sie will den impliziten Konsens, den eine Gesellschaft gefunden hat, herausarbeiten und offenlegen, welche Inhalte und welche Gruppen für diesen Konsens übergangen und weggedrängt wurden. „Die Aufgabe besteht eher darin zu fragen, was durch den theoretischen Schritt, Grundlagen festzulegen, *autorisiert* und was ausgeschlossen oder verworfen wird. [Herv.i.O.]“ (Butler 1995a: 37) Eine wichtige Basis der politischen Arbeit bildet die Hinterfragung und Dekonstruktion von Normen, Traditionen und Denkweisen, die bislang als selbstverständlich und legitim galten. Der erste Schritt dazu besteht darin, den Inhalten der Diskurse eine Analyse angedeihen zu lassen und die Machtstrukturen und deren Naturalisierungsstrategien zu enthüllen. Als zweiter Schritt müssen diejenigen Punkte ausgemacht werden, an denen die Diskurse brüchig und instabil sind.

> „Es wird also nicht ausreichen, den besonderen Nexus von Macht und Wissen zu isolieren und zu identifizieren, der das Feld intelligibler Dinge zustande bringt. Es ist vielmehr notwendig, herauszufinden, wie dieses Feld intelligibler Dinge auf seine Festigkeitsgrenze stößt, auf die Momente seiner Diskontinuitäten und die Orte, an denen es daran scheitert, die Intelligibilität herzustellen, die es verspricht. Das bedeutet, dass man nach den Bedingungen sucht, durch die das Gegenstandsfeld zustande kommt, und auch nach den Beschränkungen jener Bedingungen, dem Moment, wo sie ihre Zufälligkeit und ihre Veränderbarkeit zeigen.“ (Butler 2009a: 342)

Diese noch relativ wissenschaftliche und theoretische Arbeit ist zwar als Basis für Veränderung eminent wichtig und kann Veränderungsprozesse hervorrufen (vgl. Kapitel 4.2.1). Allerdings reicht sie als politische Tat für gesellschaftlichen Wandel allein nicht aus. Sie muss flankiert werden von weitergehenden Maßnahmen. „Neben der Theorie muss noch etwas geschehen, beispielsweise Einmischungen auf gesellschaftlicher und politischer Ebene, zu denen Aktionen, ausdauernde Bemühungen und institutionalisierte Praxis gehören, die keineswegs dasselbe sind wie Arbeit an der Theorie.“ (ebd.: 325)

Die Möglichkeit von Veränderung sieht Butler in den performativen Praxen, die ein Element des Wandels und des Scheiterns in sich tragen. Eben weil ein herrschender Diskurs nicht eins zu eins zitiert werden kann, sondern durch neue Kontexte auch neue Bedeutungen und Interpretationen erfährt, ist seine Subversion möglich. Vorherrschende Diskurse sind dadurch bedroht, dass ihre Normen und

Konventionen, absichtlich oder unabsichtlich, auf fehlerhafte Weise performiert werden. Gerade in einem solchen Scheitern und einem Fehlschlagen der Diskurse ist Unerwartetes und eine unvorhersehbare Zukunft angelegt – und diese Zukunft kann sich in eine Richtung entwickeln, die den vorherrschenden Diskurs nach und nach umgestaltet.

Die wichtigste politische Praxis stellt die Resignifikation dar. Butler betont immer wieder, dass die Menschen zwar von den Diskursen definiert, aber ihnen nicht völlig ausgeliefert sind. Als politische Maßnahme kann ganz bewusst versucht werden, Wortbedeutungen neu aufzuladen und mit weiteren Inhalten zu füllen.[157] Normen müssen immer wieder zitiert werden, das heißt, bei jeder Zitierung kann versucht werden, die Norm zu eigenen Gunsten umzudeuten.

„Genau darin, daß der Sprechakt eine nicht-konventionale Bedeutung annehmen kann, daß er in einem Kontext funktionieren kann, zu dem er nicht gehört, liegt das politische Versprechen der performativen Äußerung, ein Versprechen, daß die performative Äußerung ins Zentrum einer hegemonialen Politik stellt und dem dekonstruktivistischen Denken eine unvorhergesehene politische Zukunft eröffnet." (Butler 2006: 252, vgl. Butler 1991: 57)

Es ist allerdings in den meisten Fällen ein langwieriger Aufwand, Resignifikationen durchzusetzen und in der Gesellschaft zu verankern. Dieser politische Akt ist eher eine Lebensaufgabe denn eine kurzfristige Maßnahme.

In „Unbehagen der Geschlechter" führt Butler als widerständische und politische Praxen vor allem *drag* und Travestie auf, deren Geschlechterparodie sie eine subversive Wirkung zuschreibt. Wenn die konventionelle Logik von Geschlecht – ein körperlicher Mann bildet aufgrund seiner körperlichen Veranlagung eine männliche Geschlechtsidentität aus und stellt diese Identität auch entsprechend männlich dar – im Akt der Travestie durchbrochen wird, entsteht Verwirrung: Bilden körperliches Geschlecht, Geschlechtsidentität und Geschlechtsperformanz wirklich eine Einheit und was ist eigentlich der Ursprung dieser Einheit? Wie kann es sein, dass ein Mann so täuschend echt eine Frau spielen kann, obwohl er körperlich ein Mann ist und sich auch als solch einer fühlt?

„Wenn die Anatomie des Darstellers immer schon von seiner Geschlechtsidentität unterschieden ist, und diese beiden sich wiederum von der Geschlechtsidentität der Darstellung (*performance*) unterscheiden, dann verweist die Darstellung nicht nur auf eine Unstimmigkeit zwischen Geschlecht (*sex*) und Darstellung, sondern auch auf eine Unstimmigkeit zwischen

157 Es muss nicht immer nur ein politischer Akt sein, wenn eine Resignifikation eines bestehenden Diskurses stattfindet. Manchmal kann es politischer Widerstand auch bedeuten, einen alten Diskurs zu wiederholen, um sich gegen Neueinschreibungen eines anderen Diskurses zu wehren (vgl. Purtschert 2004: 192).

Geschlecht und Geschlechtsidentität (*gender*) und zwischen Geschlechtsidentität und Darstellung.“ (Butler 1991: 202)

Parodien, Ironien und Imitationen stellen Formen von Politik dar, da sie mit ihrer subversiven Nachahmung die Problematik aufzeigen, dass das scheinbare Original oder der scheinbare Ursprung doch nicht so sicher sind, wie gedacht. Im Fall von *drag* zeigt sich ein Bruch zwischen dem Geschlecht und seiner Darstellung. Die Imitation kann den Zuschauer_innen durch die täuschend echte Darstellung deutlich machen, dass Geschlecht in der Tat keine natürliche Tatsache, sondern ein Effekt der Performanz ist. Wenn die Darstellung nicht auf das Original rückschließen lässt, dann zieht das Original eben doch nicht automatisch eine bestimmte Darstellung nach sich, sondern wird vielmehr durch die Darstellung selbst erzeugt. Geschlecht ist damit die „Kopie einer Kopie“ beziehungsweise die „Imitation ohne Original“ (ebd.: 230).

Diese Praxen haben für Butler allerdings keine Erfolgsgarantie. In ihren späteren Werken distanziert sie sich davon, *drag* als wirkungsvollen politischen Akt zu werten (Butler 2009a: 328f.). Zwar sieht sie Travestie und *drag* immer noch als wirksame Methoden an, um aufzuzeigen, dass unsere Vorstellungen von Geschlecht nicht einer naturgegebenen Wahrheit entsprechen und unveränderlich sind, sondern auf Imitation und Performanz fußen (vgl. Butler 1997a: 178; Butler 2009a: 340). Aber eine Subversion kann ebenso gut fehlschlagen und als Bestätigung des vorherrschenden Diskurses gedeutet werden. Auch wenn Butler *drag* als politische Praxis einführt, so wirkt jedoch nicht jede *drag*-Vorstellung als Akt, der die vorherrschenden Normen untergräbt.

„Obwohl viele Leserinnen und Leser *das Unbehagen der Geschlechter* so verstanden hatten, daß ich für die Vervielfachung von *drag*-Vorstellungen plädiere als eine Form, herrschende Geschlechtsnormen ins Wanken zu bringen, möchte ich unterstreichen, daß es keine zwangsläufige Verbindung zwischen *drag* und Subversion gibt und daß *drag* so gut im Dienst der Entnaturalisierung wie der Reidealisierung übertriebener heterosexueller Geschlechtsnormen stehen kann.“ (Butler 1997a: 178)

So kann *drag* durch die klischeeartige Nachahmung von als weiblich empfundenen Gesten und Verhaltensweisen gerade zu fördern, dass die Zuschauerinnen diese selbst reproduzieren, um sich weiblicher zu fühlen. Dass die Gesten von einem körperlichen Mann vorgeführt werden, muss nicht zwangsläufig als Störung angesehen werden.[158]

158 Karen Zivi verdanken wir die Einsicht, dass zudem diese performativen Akte, vor allem Parodie und *drag*, in den vorherrschenden politischen Diskursen nicht als politische Handlungen gewertet werden. „Traditionally, when we think of emancipatory po-

Ähnliche Probleme existieren für die Aneignung und Umdeutung von Begriffen. Zwar können Begriffe der vorherrschenden Diskurse übernommen und durch andere Kontexte und Bewertungen verändert werden, so dass der alte Begriff nach und nach seine bisherigen Bedeutungsebenen verliert. Doch ist dies ein langsamer Prozess, der auch unerwartete Ergebnisse innerhalb des Diskurses zutage bringen kann. Denn dieselbe Strategie steht auch der „Gegenseite" offen, die die Wortumdeutung ebenfalls parodieren, für sich nutzen oder schlicht abblocken kann (vgl. Butler 2009a: 353 und Kapitel 2.2.5).

Butler verweigert sich deswegen, konkrete politische Konzepte vorzulegen. Auch ihre Vorschläge sind den Diskursen ausgesetzt und können im Verlauf der Diskussionen ganz andere Richtungen einschlagen, als sie intendiert.

> „[…] I actually believe that politics has a character of contingency and context to it that cannot be predicted at the level of theory. And that when theory starts becoming programmatic, such as ‚here are my five prescriptions', and I set up my typology, and my final chapter is called ‚What is to be done? ', it pre-empts the whole problem of context and contingency, and I do think that political decisions are made in that lived moment and they can't be predicted from the level of theory […]" (Butler in Bell 1999a: 166f.).

Für die politische Praxis schlägt Butler also vor, Grenzziehungen und Kategorien kritisch zu hinterfragen und deren Kontingenz durch parodierende Akte und Resignifizierungen aufzudecken. Trotz ihrer Ablehnung von naturalisierten Identitäten spricht sie sich dafür aus, Identitätskonstruktionen für die Politik zu nutzen, wenn dies notwendig ist. Allerdings sollte dies jede Gruppe unter Vorbehalten tun: Erstens sollte sie ihre eigenen Identitätskonstruktionen analysieren und diese nicht als gesetzt ansehen (Butler 1997a: 312f.). Sie sollte sich stets der Gefahren und der Ausschließungsakte bewusst sein, die Identitätskategorien nach sich ziehen. Zweitens muss das Ziel eine offene Bündnispolitik sein, um Festschreibungen von Identitäten zu vermeiden. „Ein offenes Bündnis ist eine offene Vereinigung, die vielfältige Konvergenzen und Divergenzen zuläßt, ohne dem normativen Telos einer definitorischen Geschlossenheit zu gehorchen." (Butler 1991: 37) Butler schwebt vor, dass sich eine Gruppe gründet, ohne dass sie sich bereits auf eine bestimmte Identität geeinigt hat und ohne dass sie im Vornhinein weiß, wie der Prozess der Identitätsfindung und sein Inhalt aussehen könnte. „Wir müssen uns nicht auf ein einziges Modell der Verständigung, ein einziges Modell der Vernunft, eine einzige Vorstel-

---

litical action we have in mind activities that have a gravity and seriousness to them, that are directed at making clear and lasting change." (Zivi 2008: 161) Es ist sozusagen eine List der Macht, diese politischen Praxen als Spielerei, lächerlich, wirkungslos und nicht politisch abzutun.

lung vom Subjekt einigen, bevor wir handeln können." (Butler 2005: 66) Eine solche Politik hat die Vorteile, dass mehr politische Aktionen durchgeführt werden können, weil beispielsweise nicht auf Maßnahmen verzichtet werden muss, welche die gemeinsame Identität subvertieren. Zudem fällt der Prozess der gemeinsamen Identitätsfindung weg, was ein schnelleres politisches Handeln ermöglicht. Drittens kann die Bedeutung der Übersetzung kaum überschätzt werden. Es ist wichtig und notwendig zwischen den Menschen, Gruppen und Kulturen eine Übersetzungsarbeit zu leisten, die als soziale Praxis dazu beitragen soll, die eigenen Horizonte zu erweitern und für andere Diskurse offen zu sein. Nur im Austausch mit anderen und dem Versuch der Übersetzung können Gemeinschaften gebildet werden (Butler 2009a: 360f.).

Butler hat für ihre konkreten Vorschläge, wie (feministische) Politik betrieben werden kann, viel Kritik erfahren.[159] Beispielhaft stehen für die Kritiken Lars Distelhorsts Ausführungen, die sich auf zwei Schwächen konzentrieren: Butlers schwammige Begrifflichkeiten und die wenigen Möglichkeiten, die als Maßnahmen für politische Veränderungen bleiben.

Erstens, das „Problem bei Butler besteht in der Verschwommenheit ihres Ausschlussbegriffs. Was in diesem Bereich liegt, wird von ihr als ‚das Nichtlebbare, das Nichterzählbare, das Traumatische' bezeichnet, was die Frage aufwirft, welche Identitäten Butler mit diesen Begriffen vor Augen hat" (Distelhorst 2007: 15). Zweitens, eine „weitere Schwierigkeit besteht in der Perspektivlosigkeit der Dekonstruktion der Geschlechtsidentität. […] Dies ist vor allem darin begründet, dass ihr Ansatz außer der Praxis des Drag und der Resignifikation über keine politischen Strategien verfügt, die darauf angelegt sind, mit dem Ziel der Veränderung in gesellschaftliche Verhältnisse einzugreifen" (ebd.:15f.).

Diese beiden Schwächen können seiner Analyse zufolge durch die Hegemonietheorie von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe behoben werden. „Durch die Theorie der Hegemonie ist es möglich, den Sprung von der butlerschen Dekonstruktion der Geschlechterdifferenz in die politische Theorie zu schaffen und ihr dadurch neue Wege zu öffnen." (Distelhorst 2007: 69) Es wird sich im nächsten Kapitel zeigen, wie Laclau und Mouffe ihre politische Theorie der Hegemonie entwerfen.

---

159 Vgl. Barvosa-Carter 2005: 180ff.; Becker-Schmidt/Knapp 2007: 91; Benhabib 1995b: 15; Lloyd 1999; Lloyd 2007; Lorey 1996: 43; Mills 2003: 261; Nussbaum 1999; Rademacher 2001: 49.

2.3 ERNESTO LACLAU UND CHANTAL MOUFFE: KONTINGENZ UND HEGEMONIE[160]

Die politischen Theoretiker_innen Ernesto Laclau (1935-2014) und Chantal Mouffe (*1943) erlangten erste Bekanntheit durch die 1985 gemeinsam verfasste Monografie „Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics" (1985).[161] In *Hegemonie* stellen sie eine Politik- und Demokratietheorie vor, die sowohl als eine radikale Kritik am Marxismus als auch als eine Weiterentwicklung desselben gedacht ist. Mit ihrem Werk wollen sie eine Alternative für eine linke Politik aufzeigen, die den klassischen Marxismus hinterfragt und dennoch auf sozialistische Ideale nicht verzichtet. Deswegen beanstanden Laclau und Mouffe einige Grundannahmen und Thesen der marxistischen Theorie, führen jedoch andere Kernthemen des Sozialismus weiter. Sie ergänzen diese durch liberale und demokratische Aspekte und entwickeln als Synthese hieraus eine „radikale und plurale Demokratie". In den späten 1980er Jahren konzentrierte sich die vor allem linke Rezension daher zuerst auf Laclaus und Mouffes „Post-Marxismus", der auch als „Ex-Marxismus" (Geras 1987 und 1988) missbilligt wurde.[162]

Weniger beachtet wurde zunächst Laclaus und Mouffes politische Theorie, die stark durch poststrukturalistisches Denken geprägt ist und die heute oftmals als „Diskurstheorie"[163] bezeichnet wird. Laclau und Mouffe vertreten darin eine radikale Kritik jeglicher Essentialismen, denn für sie sind alle „Wahrheiten" und Sinngehalte kontingent und werden erst in diskursiven, politischen und sozialen (Macht-)Prozessen hergestellt. In ihrer Theorie wird der Politik eine Vorrangstel-

---

160 Die Kapitel zu Laclau und Mouffe bauen auf meiner Magisterarbeit „Diskurs und Demokratie – Perspektiven der politischen Theorie von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe" (Sievi 2005) auf. Da diese nicht veröffentlicht ist, finden sich manche Thesen und Argumentationsverläufe in ähnlicher Form hier wieder.

161 Der Titel wurde mit „Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus" (Laclau/Mouffe 2000) ins Deutsche übersetzt, was Laclau und Mouffe nicht beeinflussen konnten. Im Nachhinein sind sie mit der Übersetzung jedoch einverstanden (vgl. Marchart 1993: 413). Im Folgenden wird das Werk als „Hegemonie" abgekürzt.

162 Vgl. Aronowitz 1989; Aronowitz 1992; Barrett 1991; Breckman 2004; Breckman 2005; Bowman 2002; Cloud 1994; Eagleton 1991: 215-220; Eagleton 1993: 247-252; Hintz/Vorwallner 1988; Hunter 1988; Jessop 1990; McGee 1997; Miklitsch 1995; Mouzelis 1988; Nash 2002; Osborne 1991; Rustin 1988; Shantz 2000; Veltmeyer 2000; Wood 1986; Woodiwiss 1990.

163 Vgl. Åkerstrøm Andersen 2003: 49; Howarth 2000: 8; Sarasin 2001: 67; Stäheli 1995: 371; Torfing 1999: 11f.

lung innerhalb der sozialen Prozesse eingeräumt, da Politik als „Institutionsmodus des Sozialen" (Jörke 2004: 168) begriffen wird.

Als sich die Aufmerksamkeit Laclaus und Mouffes in den 1990er Jahren von der Auseinandersetzung mit dem klassischen Marxismus entfernte und sich der politischen Theorie zuwandte, begann sich ein breiteres Publikum für die beiden zu interessieren. Die Diskurstheorie ihres Werkes wird heutzutage als bedeutsamster Aspekt von Laclaus und Mouffes Theorie gelesen. Laclau und Mouffe waren die ersten, welche die bislang als unpolitisch empfundene poststrukturalistische Dekonstruktion und Diskursanalyse mit politischen Theorien wie Marxismus und Demokratie verknüpften.[164] „The importance of *Hegemony* consists in its pathbreaking attempt to make the literary, philosophical critique of poststructuralism political." (Aronowitz 1992: 189) In den 1990ern, in denen die Politikwissenschaft noch eine Schwächung der Politik durch das postmoderne „anything goes" und den daraus resultierenden Werterelativismus befürchtete,[165] wurde Laclaus und Mouffes poststrukturalistische, aber dennoch politische Theorie umso mehr gewürdigt.[166] In angelsächsischen Ländern werden ihre Schriften mittlerweile beständig rezipiert.[167] Bemerkenswert ist vor allem, dass zunehmend Diskursanalysen, die auf Laclaus und Mouffes Diskurstheorie basieren, in empirischen und kulturwissenschaftlichen Arbeiten vorgenommen werden.[168] Die deutsche Politikwissenschaft beschäftigt

---

164 Vgl. Åkerstrøm Andersen 2003: 49; Breckman 2004: 78; Höller 1995: 181; Horowitz 1992: 156; Marchart 1998: 7; Rüdiger 1996: 137; Stäheli 2001: 194; vgl. auch Laclau 2002b: 125.

165 Ein Werterelativismus wird Laclau und Mouffe allerdings auch vorgeworfen, vgl. Cloud 1994; Geras 1987: 75-78; Geras 1988: 50-52; Kapoor 2002: 475; Krebs/Sablowski 1992: 108; Lipowatz 1998: Rustin 1988: 173; Townshend 2004: 282.

166 Vgl. Bertram 1995: 95; Critchley/Marchart 2004b: 1; Dallmayr 1987: 283; Dallmayr 2004: 42; Lechte 1996: 191; Rüdiger 1996: 137; Stäheli 1995; Wiley 2002: 483.

167 Vgl. Barnett 2004; Bertram 1995; Clegg 2001; Clohesy 2002; Critchley/Marchart 2004a; Horowitz 1992; Howarth 1998; Howarth 2000; Jessop 1990: 288-305; Keenan 2003; Little 2002; Nash 2001; Norris 2002; Smith 1998; Thomassen 2005; Torfing 1999; Torfing 2005; Townshend 2004; Valentine 2001; Zournazi 2003.

168 Bei einer poststrukturalistisch geprägten Diskursanalyse wird untersucht, wie in einem bestimmten Diskurs Wissen und Sinn konstruiert wird. Die Analyse widmet sich dabei zum Beispiel den Voraussetzungen, die bestimmte Aussagen eines Diskurses ermöglichen, den spezifischen Regeln, welche Aussagen innerhalb eines Diskurses getätigt werden dürfen, sowie den Transformationen, die ein Diskurs über die Zeit erfährt. Vgl. dazu Angermüller et al. 2001; Keller et al. 2001; Keller 2005. Vgl. zu Diskursanalysen im Anschluss an Laclau und Mouffe Bührmann/Schneider 2008; Dahlberg/Siapera 2007; Diez 2001; Howarth/Torfing 2005; Howarth et al. 2000; Laclau 1994c; Lin 2004; Maeße 2010; Martin 2005; Norval 1996; Stavrakakis 1997; Stavrakakis 2004.

sich erst seit den späten 1990ern vermehrt mit Laclau und Mouffe, was vor allem in den letzten Jahren stark zunahm.[169]

Hegemonie ist das einzige Werk, das Laclau und Mouffe gemeinsam verfassten.[170] Beide bauen in ihren folgenden Schriften darauf auf: Laclau beschäftigt sich mit den diskurstheoretischen und philosophischen Thesen aus *Hegemonie* und arbeitet die Begriffe der Dislokation und des Subjekts in „New Reflections on the Revolution of Our Time“ (1990a), des leeren Signifikanten, der Universalität und Partikularität in „Emancipation(s)“ (1996) und der Ideologie und des Populismus in „On Populist Reason” (2005a) aus. „The Rhetorical Foundations of Society“ (2014) widmet sich verschiedenen politisch erzeugten Grundlagen der Gesellschaft. Mouffe spezialisiert sich vor allem auf und die Theorie zur radikalen und pluralen Demokratie. In „The Return of the Political“ (1993a), „The Democratic Paradox“ (2000a), „On the Political“ (2005a) und „Agonistics“ (2013) beschreibt sie ihr Modell einer agonalen und pluralen Demokratie und grenzt sie von anderen gegenwärtigen Demokratietheorien ab. Laclau und Mouffe bearbeiten zwar je unterschiedliche Themengebiete, teilen aber beide nach wie vor die Thesen aus *Hegemonie.* Deswegen werden sie im Folgenden zumeist als Einheit behandelt.[171]

2.3.1 Laclaus und Mouffes Antiessentialismus

Laclau und Mouffes Theoriegebäude baut in seinen Kernannahmen auf nur wenigen Grundannahmen auf. Als Basis ihrer Diskurstheorie, welche ebenfalls als Erkenntnistheorie gelesen werden kann, dient folgende These: Keine Theorie oder Bedeutung kann von einer Essenz beziehungsweise einer letzten Wahrheit abgeleitet werden. „But if contingency penetrates all identity and consequently limits all objectiv-

---

169 Vgl. Auer 2008; Böke 1993; Buck2011; Butler et al. 1998; Brodocz 1998; Collin 2008; Distelhorst 2007; Dzudzek et al. 2012; Geis 2008; Hagemann 2014; Hebekus/Völker 2012; Hetzel 2004; Höller 1995; Jörke 2004; Keller 2004; Ladwig 2009; Marchart 1994; Marchart 1998; Marchart 2005b; Marchart 2007; Marchart 2009; Marchart 2010; Mayorga 1984; Moebius 2003; Nonhoff 1999; Nonhoff 2007; Nonhoff 2006; Nonhoff 2010; Reckwitz 2008a; Rüdiger 1996; Scherrer 1995; Sigglow 2012; Stäheli 1995; Stäheli 1996; Stäheli 2000; Stäheli 2001; Suppanz 2009.

170 Der Artikel „Post-Marxism without Apologies“ (Laclau/Mouffe 1987) bildet hierbei eine Ausnahme, ist jedoch inhaltlich eine Verteidigung von Hegemonie und enthält keine neuen Aspekte ihrer Theorie.

171 Die Rezeption betrachtet Laclau und Mouffe entweder als Einheit oder widmet sich den Schriften von einem von beiden. Bislang geht nur Mark Anthony Wenman den Unterschieden und Unvereinbarkeiten zwischen Laclau und Mouffe nach (Wenman 2003).

ity, in that case there is no objectivity that may constitute an ‚origin': the moment of creation is radical – *creatio ex nihilo* […]" (Laclau 1990a: 184). Diese These, ihr „Antiessentialismus" oder „Post-Fundamentalismus" (Marchart 2010: 16) gründet in der poststrukturalistischen Sichtweise, dass menschliche Erkenntnis und menschliches Denken in entscheidendem Maße durch die besonderen Eigenschaften der Sprache geprägt sind, insbesondere durch die Strukturierung als Differenzsystem. In einem solchen erhält jedes Zeichen der Sprache seine Bedeutung nur über die Abgrenzung zu anderen Zeichen. Alle Zeichen sind dadurch definiert, wie sie in Relation zu anderen Zeichen stehen.[172]

„Zeichen" umfassen für Laclau und Mouffe nicht nur Sprache oder Worte, sondern alles, was in der sozialen Realität für die Menschen sinnstiftend ist, zum Beispiel soziale Handlungen oder Identitäten von Personen, Gruppen oder Diskursen. „[…] jede Sinnproduktion [ist] die Produktion von Differenzen" (Laclau 1981: 177, vgl. Laclau 1983: 40). Statt auf „Zeichen" konzentrieren sich Laclau und Mouffe zumeist auf „Identitäten". „For us, ‚identity' is equivalent to a ‚differential position in a system of relations' […]" (Laclau 1990a: 217). Ihr Identitätsbegriff umfasst zum einen die Identität von Bedeutungen (zum Beispiel von Begriffen oder Denkweisen), zum anderen die Identität von Personen und/oder Gruppen. Diese erweiterte Anwendung des Differenzprinzips auf die Gesellschaft gibt ihrer Theorie einen genuin politischen Charakter. Im Folgenden wird von Zeichen gesprochen, wenn der übergeordnete, umfassendere Begriff von sinnstiftenden Phänomenen gemeint ist, und von Identitäten, wenn es um den Inhalt von Bedeutungen geht.

Aus dem Differenzprinzip folgt, dass kein Zeichen keine Identität sich auf eine vordiskursive Bedeutung berufen kann. „Da aber die Identitäten rein relationale sind, ist dies nur eine andere Art und Weise zu sagen, daß es keine Identität gibt, die vollkommen konstituiert werden kann." (Laclau/Mouffe 2000: 148) Die Thesen zur Sprache als Differenzsystem haben Auswirkungen auf die Ebene der Erkenntnis. Erkenntnis kann nur über die Sprache, also über ein Differenzsystem wahrgenommen werden. Genauso wie Zeichen keine positive „Essenz" enthalten, so kann keiner Sinngebung eine naturgegebene Wahrheit zugeschrieben werden.

> „Auch die sogenannten ‚natürlichen Fakten' sind diskursiv, weil die Idee der Natur sich nicht einfach als gegebene von den Erscheinungen der Dinge abgelesen werden müßte, sondern das Ergebnis einer langsamen und komplexen geschichtlichen und gesellschaftlichen Situation ist. Wenn es auf der Erde keine menschlichen Wesen gäbe, wären dennoch die Gegenstände, die wir Steine nennen, aber sie wären nicht ‚Steine', weil weder eine Mineralogie noch eine Sprache da wären, die sie klassifizieren und von anderen Objekten unterscheiden könnten." (Mouffe 2001a: 14)

172 Vgl. Laclau 1983: 40; Laclau 2002b: 66; Laclau 2005a: 68; Laclau/Mouffe 2000: 142 sowie Kapitel 1.4.1.

Diese These wird von Laclau und Mouffe auf alle Ebenen der Erkenntnis ausgedehnt: Auch Identitäten, Praxen und Theorien sind kontingent. Sämtliche Bedeutungsinhalte sind nicht durch eine vorsprachliche Wirklichkeit bestimmt, sondern sie sind das Ergebnis einer gesellschaftlichen und diskursiven Konstruktion.

„[…] discourse theory is not just a simple theoretical or epistemological approach; it implies, by asserting the radical historicity of being and therefore the purely human nature of truth, the commitment to show the world for what it is: an entirely social construction of human beings which is not grounded on any metaphysical ‚necessity' external to it – neither God, nor ‚essential forms', nor the ‚necessary laws of history'." (Laclau/Mouffe 1987: 106, vgl. Laclau/Mouffe 2000: 25)

Von dieser These der Differenz und Kontingenz aller Zeichen ausgehend, entwerfen Laclau und Mouffe einen Argumentationsverlauf, der von der Sprache als Differenzsystem über die Erkenntnis bis hin zu Politik, Gesellschaft und den Menschen als Subjekten reicht. Diese Argumentation liest sich zunächst höchst abstrakt und theoretisch, da sie sich vorerst nur um die Eigenschaften von Zeichen und Signifikationssystemen dreht. Es muss aber mitgedacht werden, dass sich die Thesen zur Sprache zugleich auf die menschliche Erkenntnisfähigkeit beziehen. Darauf bauen Laclau und Mouffe später ihre Thesen zum Menschen, dem Sozialen und Politischen auf.

2.3.2 Signifikationssysteme: Elemente, Momente, Artikulationen

In *Hegemonie* analysieren Laclau und Mouffe die Folgen ihres Antiessentialismus für die Erkenntnisfähigkeit. Aufgrund der fehlenden Essenz ist kein Zeichen für immer mit einer bestimmten Bedeutung verbunden. Für Laclau und Mouffe ist es daher unmöglich, permanente Bedeutungsfixierungen zu erzeugen: Veränderungen, wenngleich meistens geringfügige, sind gang und gäbe (vgl. Laclau 1998: 259).

„There are two main points. The first is that since all identities or points of reference are purely relationally or differentially defined, they are in principle ‚precarious' – subject to the possibility of discursive transformation – insofar as the elements in relation to which they are constituted are open to re-articulation. The second point is that since the ‚field of discoursivity' (the field of meaning) everywhere exceeds the partial fixation of meaning achieved within any particular discourse, the possibility of re-articulation is always present." (Osborne 1991: 206)

Damit sich neue Bedeutungen entwickeln können und neue Erkenntnisse überhaupt möglich sind, müssen in einem Signifikationssystem zweierlei Grundbestandteile

vorhanden sein: Zum einen muss es Zeichen geben, die über einen immerhin temporär festen Sinn verfügen, so dass in dem Signifikationssystem überhaupt Sinn möglich ist. „Die Unmöglichkeit einer endgültigen Fixiertheit von Bedeutung impliziert, daß es partielle Fixierungen geben muß – ansonsten wäre das Fließen der Differenzen selbst unmöglich. Gerade um sich zu unterscheiden, um Bedeutungen zu untergraben, muß es *eine* Bedeutung geben. [Herv.i.O.]" (Laclau/Mouffe 2000: 150) Diese Zeichen mit einer temporär fixierten Bedeutung nennen Laclau und Mouffe *Momente* (vgl. ebd.: 141).

Zum anderen müssen für jede teilweise stabile Bedeutung stets Alternativmöglichkeiten existieren. Eine davon löst irgendwann die partiell feste Bedeutung als neue Sinnzuschreibung ab, stellt aber im Moment mehr eine Störung und Unterminierung dieser Bedeutung dar. Nur wenn solche potentiellen Alternativen in dem Signifikationssystem zur Verfügung stehen, können zeitweise feste (aber nach wie vor kontingente) Zeichen angegriffen und irgendwann mit neuen Bedeutungen ersetzt werden. „Demgegenüber bezeichnen wir jede Differenz, die nicht diskursiv artikuliert ist, als *Element*. [Herv.i.O.]" (ebd.: 141)[173]

In der Realität liegen allerdings keine „reinen" Elemente oder Momente vor, sondern Signifikationssysteme bestehen aus Zwischenstufen beider (vgl. ebd.: 148; Stäheli 1995: 369). Anhand eines Beispiels lässt sich zeigen, wie dieses zunächst abstrakte Konzept auf die Praxis übertragen werden kann: Im Demokratiediskurs stellt die „Mitbestimmung" ein Beispiel für ein Moment dar. Sie ist für die Definition der Demokratie ein zentraler Begriff, denn keine Demokratietheorie kommt ohne den Verweis aus, dass die Mitglieder des Demos als Souverän die Politik der Gemeinschaft mitbestimmen. Unterminiert wird dieses Moment allerdings durch die Frage, welche Form die Mitbestimmung annehmen soll, wofür es viele verschiedene Alternativen gibt. In der Gestalt solcher Alternativen können immer wieder Elemente in den Demokratiediskurs gelangen. Zurzeit hat sich in den westlichen Demokratien durchgesetzt, dass die Beteiligung der Bürger_innen in Form von Wahlen der Repräsentant_innen durchgeführt wird. Auch „Repräsentation" liegt demnach heutzutage als ein Moment vor. Der Gedanke allerdings, dass der Wille von Wähler_innen durch Repräsentant_innen zum Tragen kommen kann, ist eine Erfindung der liberalen Demokratie in der Neuzeit. Diese Erfindung sollte das

---

173 Dieses Konzept von Elementen und Momenten als Grundeinheiten in Signifikationssystemen ist bei genauerer Betrachtung eher verwirrend als hilfreich, denn oftmals ist weder eindeutig, was genau mit Elementen oder Momenten gemeint ist, noch sind die Beispiele widerspruchsfrei (vgl. Howarth 2000: 117f.). Dies mag ein Grund dafür sein, warum Laclau und Mouffe in ihren späteren Arbeiten keinen Bezug mehr darauf nehmen. Auch diese Arbeit wird sich diesem kritikwürdigen Konzept daher nicht ausführlicher widmen, sondern nur darauf zurückkommen, wenn es für den Argumentationsverlauf vonnöten ist.

Problem lösen, dass direkte Mitbestimmung in einem modernen Flächenstaat so gut wie unmöglich ist. In dieser Zeit kam die Repräsentation als Element in den Demokratiediskurs. Obwohl sie sich bis heute als Moment durchgesetzt hat, muss sich die Repräsentation gegen die Kritik behaupten, die sie als undemokratisch und den wahren Willen der Mitglieder verfälschend ansieht. Diese Kritik hat mit dazu geführt, dass in der heutigen Zeit mit der Entwicklung der „liquid democracy" abermals ein Element in den Diskurs gelangte, das sich derzeit zu einem Moment ausbildet. Die heutigen technischen Fortschritte ermöglichen die Erfindung ganz neuer Formen der Abstimmung und Diskussion, da durch das Internet viele zeitliche, räumliche oder finanzielle Hürden bei der Partizipation verringert werden. Die strikte Trennung zwischen repräsentativen und direkten Abstimmungsverfahren kann daher in der *liquid democracy* aufgehoben werden: Durch die technischen Möglichkeiten des Internets ist erstens direkte Partizipation an Gesetzestexten beziehungsweise den Vorlagen für Abstimmungen möglich. Zweitens „behalten" die Wähler_innen ihre Stimmen und können bei jeder Abstimmung gesondert entscheiden, ob sie entweder selbst und direkt abstimmen, oder ihre Stimme an andere Personen, zeitweilige Allianzen oder Parteien übertragen (vgl. Bastgen/Winkler 2013).

Entscheidend an diesem Konzept der Elemente und Momente ist für Laclaus und Mouffes Theorie, dass Alternativbedeutungen (Elemente) in Signifikationssystemen zur Verfügung stehen, die langlebigere Bedeutungen (Momente) beizeiten ablösen (können). Zentral ist der Wandel, dem Bedeutungen unterworfen sind, was Laclau und Mouffe zu einem weiteren Kernbegriff ihrer Theorie führt: Die „Artikulationen". Die Festigung oder Zuschreibung von Bedeutung, beziehungsweise die Umwandlung eines Elements in ein Moment, geschieht mittels einer artikulatorischen Praxis: „Im Kontext dieser Diskussion bezeichnen wir als *Artikulation* jede Praxis, die eine Beziehung zwischen Elementen so etabliert, daß ihre Identität als Resultat einer artikulatorischen Praxis modifiziert wird. [Herv.i.O.]" (Laclau/Mouffe 2000: 141) In der artikulatorischen Praxis wird neuer Sinn hergestellt, indem Elemente beziehungsweise Momente so mit anderen Elementen verknüpft werden, dass ihre Bedeutung eine Wandlung erfährt.

Artikulationen sind „[d]ie spezifische Form, die ein System von Beziehungen zwischen heterogenen Elementen annimmt. *Artikulation* in diesem Sinne steht im Gegensatz zu *Reduktion*. Eine Reduktion findet immer dann statt, wenn eine Reihe von Elementen sich als notwendige Formen eines oder mehrerer anderer Elemente präsentieren: die Unterschiede werden folglich reduziert auf bloße Momente einer substantiellen Identität. Bei der Artikulation sind im Gegenteil die Unterschiede konstitutiv. Der typische Fall von Artikulation ist das *Zeichen*, in welchem die Beziehung zwischen Signifikant und Signifikat völlig arbiträr ist. Jede Artikulationsbeziehung ist daher eine *Sinn*beziehung. [Herv.i.O.]" (Laclau 1981: 207)

In den vorigen Beispielen haben sich zwei Artikulationen bereits angedeutet. Die Verknüpfung des Repräsentationsprinzips mit der Demokratie stellt eine Artikulation dar. Die anhaltenden Diskussionen darüber, ob Repräsentation dem Mitbestimmungsgrundsatz der Demokratie gerecht wird (vgl. Gorriahn 2014), zeigt auf, dass mit der Hinwendung der meisten westlichen Demokratien zur Repräsentation eine kontingente und nicht ableitbare Entscheidung getroffen wurde, die nach wie vor von ihren Alternativen unterminiert wird. Die Subversionen führen zu neuen Artikulationen, wie der *liquid democracy*. Diese Form der Mitbestimmung bringt zusätzlich eine eigene Komponente durch die Ausweitung der Partizipation mittels computerbasierter Techniken ein. Ob sie zu einem langfristig gefestigten Moment des Demokratiediskurses werden kann, oder wieder einen mehr elementartigen Charakter bekommt, muss sich erst noch erweisen.

Wichtig ist für Laclau und Mouffe, dass die Artikulation neuen Sinn schafft und dass sie produktiv ist. Die Sinngebung darf nicht nur eine reine Ableitung oder eine notwendige, determinierte Verknüpfung sein, sondern sie muss kontingent sein. Für eine Artikulation müssen immer mehrere Auswahlmöglichkeiten beziehungsweise mehrere Elemente für eine Verbindung zur Verfügung stehen. Jede Artikulation (und damit jedes Moment) ist demnach eine abgeschlossene Entscheidung für eine der vorhandenen Wahlmöglichkeiten. Die übrigen Alternativen existieren nach wie vor als „Bedeutungsüberschuss" (Laclau/Mouffe 2000: 149) und verbleiben als Elemente in dem Signifikationssystem. Hierdurch wird deutlich, dass Artikulationen in einem Signifikationssystem immer möglich sind. Auch zu späteren Zeitpunkten fehlt einer getroffenen Entscheidung die letzte Basis, um ein reines Moment zu werden, da die übrigen, verworfenen Möglichkeiten stets als Alternativen bereit stehen. Diese Alternativen unterminieren die Entscheidung, da durch sie die Kontingenz der Entscheidung sichtbar bleibt (vgl. Laclau 2002b: 131f.; Moebius 2003: 170). Je nachdem wie wirkmächtig und präsent die Alternativen sind, desto weniger hat das Resultat der Entscheidung Momentcharakter.

Die Artikulationen erfüllen eine wichtige Funktion innerhalb eines Signifikationssystems: Sie reduzieren Komplexität, da sie in unbestimmten und unfixierten Situationen Entscheidungen für *eine* Auswahlmöglichkeit treffen. Damit machen sie menschliche Erkenntnis erst möglich, weil Wissen und Erkenntnis zumindest auf einigen (zeitweise) festen Aussagen aufbauen müssen. Ohne Entscheidung für eine Basis – und sei sie auch nicht völlig sicher – könnten keinerlei weitere Aussagen mehr getroffen werden.

Da für Laclau und Mouffe das Soziale genau wie die Sprache ein Signifikationssystem darstellt (vgl. Kapitel 2.3.6), sind für sie alle sozialen Tätigkeiten Artikulationen: „Jede soziale Praxis ist deshalb – in einer ihrer Dimensionen – artikulatorisch." (Laclau/Mouffe 2000: 151) Dies mag zuerst verwirrend klingen, da bei den meisten Alltagshandlungen nicht klar ist, ob sie echte Entscheidungen darstellen, die einen neuen Sinngehalt einbringen, oder ob die Handlung nicht einfach

die Ableitung aus fest etablierten und vorgegebenen Handlungsmustern ist.[174] So scheint heutzutage die soziale Praxis des Wählens der Abgeordneten für den Bundestag kaum eine artikulatorische Praxis zu sein, weil sie anders als die Beteiligung an *liquid democracy* nicht die vorherrschenden Auffassungen infrage stellt, wie Mitbestimmung vonstatten gehen kann. Allerdings enthält auch jede klassische Repräsentation eine artikulatorische Komponente, denn obwohl sie das etablierte System darstellt, muss sie sich immer wieder in neuen Kontexten beweisen. Einen solchen neuen Kontext stellte die Wahl 2014 zum Europaparlament in Deutschland dar. Durch die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts, die bislang geltende 3%-Hürde für verfassungswidrig zu erklären, ergab sich eine neue Qualität der Repräsentation, da nun deutlich mehr Parteien reelle Chancen besitzen, Sitze im Parlament zu erringen.[175] Diese Kontexte verknüpfen die Repräsentation mit neuem Sinn und erfordern daher eine Artikulation.

Für die Erkenntnismöglichkeit der Menschen bedeutet die stete Möglichkeit von Artikulationen in einem Signifikationssystem, dass immer neue Erkenntnisse gewonnen werden können. Für Laclau und Mouffe stellt dieser Gedanke einen großen Gewinn an Freiheit dar: Es muss nichts als letzte Wahrheit hingenommen werden, sondern alle Lehrmeinungen und Selbstverständlichkeiten können hinterfragt werden. Die Möglichkeit, immer Kritik üben zu können, ist für sie der Garant, Politik betreiben und gesellschaftliche Veränderungen einfordern zu können: Schließlich müssen gesellschaftliche Normen nicht als naturgegeben akzeptiert werden. „If the word of God can no longer be heard, we can start giving our own voices a new dignity. If our actions no longer have to be justified before a tribunal external to ourselves – History, Doctrine, the Party – we can begin to come to terms with the limitations from which we think and act, and even respect our own mistakes." (Laclau 1990a: xiv; vgl. Shantz 2000: 104)

Allerdings bedeutet diese Freiheit für sie nicht ein postmodernes „anything goes", denn die Erkenntnis ist nicht völlig frei (vgl. Howarth/Stavrakakis 2000: 7). Neue Erkenntnisse sind immer nur auf Basis von vorhandenen Bedeutungsvorgaben und in den Grenzen des jeweiligen Signifikationssystems möglich. So kann es keine Artikulationen geben, die völlig aus dem Nichts entstehen. Vielmehr bauen sie stets auf bereits existierenden Momenten auf und verknüpfen diese mit Elementen. Der Rahmen, in dem sich Artikulationen bewegen und in dem Erkenntnis stattfindet, wird von Laclau und Mouffe in den „Diskursen" und dem „Diskursiven" gesehen.

174 Butler vermag es mit ihrem Begriff der Performativität (vgl. Kapitel 2.2.2) präziser zu beschreiben, wie soziale Handlungen einerseits gängige Diskurse zitieren, aber andererseits durch neue Kontexte zwangsweise von diesen abweichen.

175 2014 konnten 13 Parteien mindestens einen Sitz bei der Europawahl erringen, wohingegen 2009 nur sechs Parteien ins Europaparlament einzogen.

2.3.3 Die Diskurse und das Diskursive

Als Begriff für Signifikationssysteme und Kontexte greifen Laclau und Mouffe wie Butler auf den „Diskurs“ zurück. Diskurse sind Signifikationssysteme, die als Differenzsysteme aufgebaut sind und die aus auf sich gegenseitig verweisenden Elementen sowie Momenten bestehen. „By discourse […] [I mean] any complex of elements in which *relations* play the constitutive role. This means that elements do not pre-exist the relational complex but are constituted through it. [Herv.i.O.]“ (Laclau 2005a: 68, vgl. Laclau 1982: 12) In Diskursen werden Objekten, Handlungen oder Phänomenen Bedeutungen zugewiesen, die gemeinsam Erklärungsmuster für die reale Welt darstellen. Dies geschieht mittels artikulatorischer Praxen, die den Diskurs sowohl festigen als auch stetig verändern. „Die aus der artikulatorischen Praxis hervorgegangene strukturierte Totalität nennen wir *Diskurs*. [Herv.i.O.]“ (Laclau/Mouffe 2000: 141)

Laclaus und Mouffes Diskursbegriff ist von Foucault inspiriert, für den Diskurse die „Regelmäßigkeit in der Verstreuung“ (vgl. ebd.: 142) umfassen.[176] Diskurse stellen in einem Feld von (potentiellen) Bedeutungen und Verweisungszusammenhängen Gemeinsamkeiten und Unterschiede dar und etablieren damit notwendige Beziehungen, Verknüpfungen, Regeln und Begrenzungen zwischen verschiedenen Momenten. Diskurse übernehmen eine festigende und ordnende Funktion, denn sie „zielen darauf, den Sinnüberschuss, also die unendliche Vielfalt möglicher Interpretationsweisen, die allem Zeichengebrauch inhärent ist, zu reduzieren, zu fixieren, zu stabilisieren und damit gängige, akzeptierte und geteilte Interpretationsweisen hervorzurufen.“ (Keller 2004: 52)

Es gibt nicht den einen übergreifenden Diskurs, sondern Diskurse umfassen nur einen bestimmten Themenbereich. Es existieren vielfältige Diskurse, die gleiche Themen teilen können und sich überschneiden und/oder verschränken.[177] Vielfach beobachtet und auch kritisiert wird zum Beispiel die Überschneidung des demokratischen Diskurses mit dem ökonomischen. Die Überschneidung zeigt sich in der Verknüpfung von liberaler Demokratie mit dem Prinzip des Kapitalismus, im Primat der Politik und der damit einhergehenden Wirtschaftsregulierung, bei Proble-

---

176 „Regelmäßigkeit“ hat laut Laclau und Mouffe keine essentialistischen Ursprünge: „Dieses Ensemble [differentieller Positionen, das heißt als Umschreibung für Regelmäßigkeit, Anm.d.Verf.] ist nicht der Ausdruck irgendeines zugrundeliegenden, sich selbst äußerlichen Prinzips – es kann zum Beispiel weder durch eine hermeneutische Lektüre noch durch eine strukturalistische Kombinatorik erfaßt werden –, sondern konstituiert eine Konfiguration, die in bestimmten Kontexten der Äußerlichkeit als eine Totalität bezeichnet werden kann.“ (Laclau/Mouffe 2000: 142)

177 Auch antagonistische Beziehungen sind möglich, vgl. Kapitel 2.3.5.

men durch Korruption, Parteispenden oder Lobbyismus sowie in der Verflechtung von politischen Entscheidungsträger_innen mit Größen der Wirtschaft. Kein Mensch bewegt sich ausschließlich in einem Diskurs, sondern jede_r nimmt an einer Vielzahl an verschiedenen sich überlappenden, aber oft auch widersprechenden Diskursen teil. Diskurse beziehen sich für Laclau und Mouffe auf mehr als nur die Sprache, nämlich auf Kommunikation und Bedeutungen im Gesamten. Auch soziale Handlungen (wie Gesten, Riten oder Etikette) oder Errungenschaften (z.B. Technik, Institutionen, Mode oder Architektur), eben alles, was für Menschen in ihrem Denken Bedeutung und Sinn erschafft, werden Diskursen zugerechnet.

„Um jedes Mißverständnis zu vermeiden, soll zur Klärung des hier verwendeten Diskursbegriffes unterstrichen werden, daß unter ‚Diskurs' nicht einfach eine Zusammenstellung von Gesprochenen und Geschriebenen verstanden werden soll, sondern ein Ensemble, das in sich das Sprachliche und Nicht-Sprachliche enthält, etwa auf der Linie dessen, was Wittgenstein unter ‚Sprachspielen'[178] verstand. Damit zeigt der Terminus *Diskurs* an, daß jede gesellschaftliche Konfiguration bedeutungsvoll ist und daß Gegenstände uns immer innerhalb von diskursiven Artikulationen gegeben sind." (Mouffe 2001a: 13)

Laclau und Mouffe gehen über Butlers Diskursbegriff insofern hinaus, als dass sie begrifflich die Diskurse von dem Rahmen trennen, in den sie eingebettet sind: Das „Diskursive" beziehungsweise das „Feld der Diskursivität" (Laclau/Mouffe 2000: 149). Dem Diskursiven liegt genau wie den Diskursen dieselbe Eigenschaft zugrunde, nämlich, dass es als Differenzsystem aufgebaut ist. Der Unterschied ist, dass die Diskurse als „*Regelmäßigkeit* in der Verstreuung" mehr die eigenen Momente betonen (also jene Artikulationen, die sich in dem Diskurs durchgesetzt haben und dort als populäre und notwendige Aussagen gelten), wohingegen das Diskursive als *Verstreuung* nicht nur alle Diskurse und deren Momente umfasst, sondern zusätzlich alle potentiellen, alternativen sowie (noch) undenkbaren Verknüpfungen, die Elemente.

„Die Räume des Diskursiven beziehungsweise des Sozialen sind schier unendliche, differenzbasierte Verweisungsräume, geprägt von Bedeutungsüberschüssen einzelner Elemente. Erst die (stets vorübergehende) artikulatorische Verfestigung in Diskursen und Gesellschaften setzt die verschiedenen Elemente in eindeutigere Beziehungen und schreibt damit Bedeutungen genauer zu." (Nonhoff 2007b: 9)

178 Dieser Begriff Ludwig Wittgensteins bezieht sich darauf, dass sprachliche Äußerungen immer in bestimmten sozialen Kontexten verortet sind, in welchen sie allein Sinn ergeben. Sprachspiele sind demnach Äußerungen, die mit einer bestimmten Lebenspraxis verknüpft sind.

Das Diskursive ähnelt in seinem begrifflichen Inhalt allerdings wieder den Aussagen Butlers zu den Diskursen: Das Diskursive stellt die Welt der Gedanken, der Sinnzuschreibungen und der Bedeutungen dar, so dass nur im Rahmen des Diskursiven die reale, vordiskursive Welt gedacht werden kann. Zwar wird durch das Diskursive nicht die Existenz eines Gegenstandes bedingt, aber durchaus, welche Bedeutung ihm zugeschrieben wird. Das Diskursive gibt vor, was artikulierbar und denkbar ist, und begrenzt damit die menschliche Erkenntnismöglichkeit. Es ist der Horizont, in dem Erkenntnis stattfindet. Ein Denken, das völlig aus vorhandenen Diskursen ausbricht, ist unmöglich. Laclau stellt in diesem Sinne das Soziale mit dem Diskursiven gleich:

„Unter dem ‚Diskursiven' verstehe ich nichts, was sich im engen Sinne auf *Texte* bezieht, sondern das Ensemble der Phänomene gesellschaftlicher Sinnproduktion, das eine Gesellschaft als solche begründet. Hier geht es nicht darum, das Diskursive als eine Ebene oder eine Dimension des Sozialen aufzufassen, sondern als gleichbedeutend mit dem Sozialen als solchem. Das bedeutet zunächst, daß das Diskursive nicht ein Überbau ist, weil es selbst die Bedingung jeglicher gesellschaftlicher Praxis ist, oder – präziser – weil jede soziale Praxis Produktion von Sinn ist. – Folglich steht nicht das Nicht-Diskursive dem Diskursiven gegenüber, als handelte es sich um zwei verschiedene Ebenen, denn es gibt nicht Gesellschaftliches, das außerhalb des Diskursiven bestimmt ist. [Herv.i.O.]" (Laclau 1981: 176)

Auch die Diskurse selbst sind nicht völlig beliebig, denn ihre Artikulationen bauen auf den bereits bestehenden Momenten auf. Sie tragen stets ein großes Maß an Notwendigkeit und historischer Prägung in sich (vgl. Laclau 1990a: 36). „In an universe from which necessity had evaporated, we would thus find nothing but indeterminacy and the impossibility of any coherent discourse." (ebd.: 26) Diskurse limitieren die Möglichkeiten des Handelns und Denkens, aber sie determinieren sie nicht (vgl. Laclau/Mouffe 1987: 92): Da die Basis von Diskursen – Momente und Artikulationen – kontingent sind und stets ein Bedeutungsüberschuss an Elementen existiert, können neue Artikulationen und neue Erkenntnisse gebildet werden. Die neuen Artikulationen beruhen auf Unentscheidbarkeiten, Brüchen und Subversionen, die durch die relationale und von Machtprozessen gefestigte Struktur von Diskursen unvermeidbar sind (vgl. Laclau 2002b: 131f.). An den Bruchstellen solcher von Elementen unterminierten Momente, die sich oft in den Schnittstellen verschiedener Diskurse befinden, sind neue Artikulationen und Erkenntnisse wahrscheinlich. Im Folgenden muss beachtet werden, dass Laclau und Mouffe ihre These des Antiessentialismus und die Kontingenz des Sozialen in den Vordergrund stellen. Dies hat jedoch zur Folge, dass in ihren Texten (anders als in jenen Butlers) die Zwänge, die Diskurse ausüben, zu kurz kommen. Werden aber Lebensentwürfe betrachtet, die nicht von der vorherrschenden Gesellschaft akzeptiert werden, so muss festgestellt werden, dass ein Bruch mit den Vorstellungen der etablierten Diskurse

sogar den Tod bedeuten kann. So mag es zwar stimmen, dass Menschen in der Theorie alle Freiheiten haben (abgesehen von der, aus dem Rahmen des Diskursiven auszubrechen) und nicht determiniert sind, aber in der Praxis üben die Diskurse sehr starke Zwänge aus.

2.3.4 Sinnfixierung durch Macht

In ihrer ersten Hauptthese – der des Antiessentialismus – bedienen sich Laclau und Mouffe dekonstruktiver und poststrukturalistischer Mittel und machen deutlich, dass es unmöglich ist, permanente Sinnfixierungen zu etablieren. Es bleibt die Frage offen, wie wenigstens teilweise Sinnfixierungen erschaffen werden können. Immerhin zeichnen sich Diskurse oftmals durch ihre Langlebigkeit aus und scheinen kaum veränderbar zu sein. An diesem Punkt wird Laclaus und Mouffes Diskurstheorie zu einer politischen Theorie. Die Fixierung von Bedeutungen entsteht für sie durch Macht. „*Our thesis is that the constitution of a social identity is an act of power and that identity as such is power.* [Herv.i.O.]“ (Laclau 1990a: 31) Die Hauptthese von Laclaus und Mouffes politischer Theorie ist, dass Macht schon in der Sprache und Bildung von Bedeutungen eine Rolle spielt. Sie zeigt auf, wie Sinnfixierungen in Diskursen vonstatten gehen.

Bei jeder Artikulation einer Bedeutung oder einer Identität[179] findet eine Auswahl zwischen konkurrierenden Alternativen statt. Da die Sprache nicht ermöglicht, auf irgendeine außerdiskursive Wahrheit zurückzugreifen, kann eine getroffene Wahl nur durch Macht gefestigt werden.

> „But if the decision is *not* algorithmic, in that case to decide implies something very different: it implies *creating* something which was not predetermined and, at the same time, cancelling out of existence possibilities which will not now be realized. Since the outcome of the situation is indeterminate in terms of the data which this latter affords us, to choose a course of action implies an act of coercion with respect to other possible courses of action. [Herv.i.O.]“ (ebd.: 171)

Es wäre falsch anzunehmen, dass eine Artikulation bewusst vor sich geht, indem ein Mensch zuerst vor die Wahl gestellt wird sich zwischen verschiedenen Sinnzuweisungen zu entscheiden, anschließend eine davon herauspickt und zuletzt durch bewussten Machteinsatz alle anderen Wahlmöglichkeiten unterdrückt. Macht wird von Laclau und Mouffe nicht hauptsächlich bestimmten Personen oder Machtzent-

179 Da keine Identität beziehungsweise keine Bedeutung aus dem Nichts erschaffen wird, handelt es sich immer um eine Umwandlung oder Reartikulation einer bereits bestehenden Identität beziehungsweise Bedeutung.

ren zugeschrieben, die eine direkte Handlung vornehmen. Vielmehr sehen sie Macht als Mikromacht an, die ständig bei jeder Kommunikation vorhanden ist und daher relativ implizit und indirekt wirkt. Macht bedeutet, dass bei der großen Auswahl von verschiedenen Artikulationen sich einige als dauerhaft erweisen und immer wieder wiederholt werden. Macht tritt bei der Sinnfixierung schon dann auf, wenn vorhandene Diskurse das Denkbare eingrenzen und bestimmte Elemente des Diskurses als undenkbar, als irrational oder als Tabu dargestellt werden. Hierbei werden die Inhalte der Diskurse zu Wahrheiten aufgewertet, indem sie als „objektiv", „vernünftig", „normal" und „selbstverständlich" gesetzt werden.

„In dieser Hinsicht ist kein Diskurs unschuldig und gleichgültig gegenüber der Präsenz anderer Diskurse: Er kann nur die Bedingungen der Denkbarkeit bestimmter Objekte konstituieren durch die Konstruktion der Undenkbarkeit anderer Objekte. Wir können so von der diskursiven Intervention sprechen, das heißt der Politik als der Prozeß der Konstruktion von Undenkbaren." (Laclau 1988a: 57, vgl. die Ähnlichkeit zu Butlers Performativität und Intelligibilität in den Kapiteln 2.2.2 und 2.2.6)

Laclau und Mouffe setzen Macht mit Objektivität gleich. Die Basis, auf der die Erkenntnis der Menschen beruht, ist demnach durch Machtprozesse entstanden und wird durch diese immer weiter entwickelt und gestützt. „Without power, there would be no objectivity at all." (Laclau 1990a: 32) Die Machtprozesse sind dann durchgreifend erfolgreich, wenn im Diskurs verwischt worden ist, dass überhaupt je Macht im Spiel war – wobei diese Spuren nie vollständig getilgt werden können, da die übrigen Alternativen immer noch als marginalisierte und/oder ausgeschlossene Elemente im Diskurs verbleiben.

„Insofar an act of institution has been successful, a ‚forgetting of the origins' tends to occur; the system of possible alternatives tends to vanish and the traces of the original contingency to fade. In this way, the instituted tends to assume the form of a mere objective presence. This is the moment of sedimentation. It is important to realize that this fading entails a concealment. If objectivity is based on exclusion, the traces of that exclusion will always be somehow present. What happens is that the sedimentation can be so complete, the influence of one of the dichotomous relationships' poles so strong, that the contingent nature of that influence, its *original* dimension of power, do not prove immediately visible. Objectivity is thus constituted merely as presence. [Herv.i.O.]" (ebd.: 34)

Bei der Fixierung von Bedeutungen wird in der Sekundärliteratur und auch in dieser Arbeit immer wieder gerne von der „Bildung von Bedeutungen" gesprochen. Damit ist allerdings nicht gemeint, dass jemand aktiv aus der Vielzahl an Möglichkeiten eine kontingente Entscheidung trifft. Vielmehr ist mit der Bildung die (teilweise) *Festigung* von Bedeutungen gemeint. Keine Bedeutung hat einen eindeutigen Ur-

sprung, sondern festigt sich erst dadurch, dass sie immer wieder reartikuliert wird.[180] Gleichzeitig werden alle anderen nicht realisierten Möglichkeiten verdrängt und als undenkbar diskreditiert.

Laclau betont wie Derrida und Butler, dass die Wiederholungen die Identität nicht in allen Aspekten nur festigen: „Ich denke, daß Wiederholung zur Struktur jeder hegemonialen Operation gehört – aber daß diese sowohl eine Dimension der Wiederholung, als auch eine Dimension der Verschiebung von Bedeutung betont." (Laclau 1998: 259) Eine Vielzahl von Wiederholungen kann teilweise in einer veränderten Bedeutung der Identität resultieren. Ähnliches gilt für die Strategie der Undenkbarmachung von Alternativen: Durch die Identitätsbildung per Abgrenzung bleiben in jeder Identität die unterdrückten Alternativen vorhanden und das Kontingente scheint so immer wieder durch.[181]

Macht ist für Laclau und Mouffe ein unabänderlicher und notwendiger Bestandteil aller Signifikationssysteme und aller sozialer Systeme: „Wenn radikale Kontingenz das Terrain des Grundes eingenommen hat, wird jede soziale Bedeutung eine soziale Konstruktion sein – und keine intellektuelle Reflektion dessen, was die Dinge ‚an sich' sind. Die Konsequenz ist, daß in diesem ‚Interpretationskrieg' Macht – weit davon entfernt nur Schein zu sein – konstitutiv für alle sozialen Beziehungen ist." (Laclau 2002b: 148)

Sie grenzen sich damit explizit von vielen linken Theorien – beispielsweise von der deliberativen Demokratie Jürgen Habermas' oder dem Liberalismus Richard Rortys – ab, welche die Eindämmung von Macht begrüßen und das Zurückdrängen von Machtakten als Voraussetzung von Demokratie sehen (vgl. Kapitel 3.5). Für Laclau und Mouffe hingegen ist Macht nicht nur restriktiv und eine Blockade für

---

180 Mit dem Aspekt der Reartikulationen liegen Laclau und Mouffe sehr nah an Derridas Iterabilität (vgl. Kapitel 2.1.2) und Butlers Performativität (vgl. Kapitel 2.2.2). Wahrscheinlich sind sowohl Laclaus und Mouffes als auch Butlers Konzepte von Derrida inspiriert worden, allerdings unabhängig voneinander. Laclau und Butler haben sich erst später gegenseitig in ihrem Denken befruchtet (vgl. Butler et al. 2000). Butler begrüßt Laclaus und Mouffes Aufnahme von Wiederholungen in ihre Theorie, da damit dem Aspekt der „Zeitlichkeit" Rechnung getragen wird (vgl. Butler 1998b: 254f.).

181 Dieser Erkenntnis bedient sich die Methode der Dekonstruktion, indem sie nachzeichnet, wo in Diskursen Machtakte durch Wiederholungen oder Tabuisierungen stattfinden. Dadurch wird offen gelegt, wie und wo sich Diskurse als alternativlos und „objektiv" setzen. Die Dekonstruktion befruchtet damit wiederum Laclaus und Mouffes Diskurs- und Hegemonietheorie: „Wenn Dekonstruktion die Rolle der Entscheidung aus der Unentscheidbarkeit der Struktur heraus entdeckt, dann erfordert Hegemonie, als eine Theorie der in einem unentscheidbaren Terrain getroffenen Entscheidung, daß der kontingente Charakter der in diesem Terrain existierenden Entscheidungen vollständig von der Dekonstruktion aufgezeigt wird." (Laclau 2002b: 132)

Subjekte, sich so zu entwickeln, wie sie es in völliger Freiheit täten. Vielmehr sehen Laclau und Mouffe Macht als etwas Produktives an, das erst ermöglicht, dass sich Identitäten bilden können. „Macht ist nun nicht mehr als eine äußere Beziehung zu fassen, die sich zwischen vorgegebenen Identitäten abspielt, sondern eher als das die Identitäten selbst Konstituierende." (Mouffe 2001a: 13) Macht ist für sie nicht negativ behaftet, immerhin bildet sie die Grundlage von Erkenntnis, Wissen und sozialem Leben. Zerstörten Laclau und Mouffe zuerst mit ihrer dekonstruktivistischen Kritik die Sicherheit von Wissen, so zeigen sie anschließend mit ihrer politischen Theorie auf, dass Wissen – sei es auch nur konstruiert und ständigem Wandel unterworfen – dennoch möglich ist.

2.3.5 Eigenschaften von Diskursen

Diskurse als Signifikationssysteme zeichnen sich durch verschiedene Eigenschaften aus: Sie sind offen, verfügen über ein konstitutives Äußeres und sind durch die „Logik der Äquivalenz" sowie die „Logik der Differenz" geprägt. Diskurse stehen weiterhin einem Antagonismus gegenüber und bilden ihre eigene Identität mittels eines leeren Signifikanten. Laclau und Mouffe kommen auf diese Eigenschaften immer wieder zurück, da sie wichtige Schlussfolgerungen über das Soziale und die Politik aus ihnen ziehen.

Offenheit und Dislokationen

Die prinzipielle Veränderbarkeit von Momenten und Artikulationen bezeichnen Laclau und Mouffe als „Offenheit" eines Diskurses. Ein geschlossener Diskurs hingegen würde aus starren, permanent fixierten Bedeutungen bestehen, bei dem jedes einzelne Moment zwar nach wie vor kontingent wäre, aber durch seine feste Beziehung zu anderen Momenten definiert wäre.[182] Diese feste Beziehung würde Artikulationen verhindern und nur Wiederholungen und Ableitungen (Vermittlungen) zulassen.

„Die zentrale These ist somit, daß Identitäten, das heißt die Bedeutung von Objekten und gesellschaftlichen Praxen, zwar fixiert werden können, und somit auch in notwendige Beziehungen treten können, daß diese Festsetzungen aber weder von Dauer sind noch zu einer Schließung der sie umfassenden Totalität führen. […] Strukturen erreichen nie Geschlossen-

---

182 Ein Beispiel für einen relativ geschlossenen Diskurs ist der mathematische Diskurs, der versucht neue Inhalte nur über logische Ableitungen (Vermittlungen) zu generieren. Doch auch den mathematischen Diskurs bereichern immer wieder Artikulationen, wenn neue Konzepte eingeführt werden, wie die Integralrechnung oder die Anerkennung von „nichts" als Zahl Null.

heit, in der alle Elemente bestimmt wären, sondern erfahren ständige Brüche und Verschiebungen, die im diskurstheoretischen, sich geologischer Termini bedienenden Begriffslexikon *Dislozierungen* genannt werden. [Herv.i.O.]" (Scherrer 1995: 464f.)[183]

Den Begriff der Dislozierung oder Dislokation verwendet Laclau für jene Phänomene, die all die Brüche und Lücken umfassen, die in einem Diskurs die Kontingenz und Konstruiertheit durchscheinen lassen, weil sie von ihm nicht vollständig erklärt werden können. „[…] every identity is dislocated insofar as it depends on an outside which both denies that identity and provides its condition of possibility at the same time." (Laclau 1990a: 39) Dislokationen treten besonders dann auf, wenn ein Diskurs Störungen unterworfen ist, zum Beispiel indem er sich für einen anderen Diskurs durch Artikulationen öffnet. Prinzipiell ist jeder Diskurs aufgrund seiner Kontingenz von Dislokationen durchdrungen, da nie ein zu hundert Prozent geschlossenes Weltbild konstruiert werden kann. Laclau sieht in Dislokationen nicht nur Nachteile für Diskurse, indem ein Diskurs an Eindeutigkeit verliert. Die Dislokationen bieten den notwendigen Raum für neue kreative Artikulationen und sind für die Subjektbildung wichtig (vgl. Kapitel 2.3.9). Da Diskurse nur Bestand haben, solange ihre Identität durch ein möglichst geschlossenes Weltbild gewahrt bleibt, können Dislokationen auch zur Bildung von neuen „Hegemonien" beitragen, wie sich in Kapitel 2.3.8 zeigen wird.

Für Laclau und Mouffe sind Diskurse weder völlig geschlossen, noch völlig offen, da sie beide Extreme für unmöglich halten. Ein vollkommen offener Diskurs bestände nämlich aus ständig wechselnden Bedeutungen von Zeichen und Identitäten und verfügte über keinerlei Stabilität. Dies wird jedoch durch das Vorhandensein von Machtstrukturen in den Diskursen verhindert, die das Funktionieren von Diskursen als Signifikationssysteme ermöglichen. Die Gründe für die Unmöglichkeit völlig geschlossener Diskurse werden in den folgenden Kapiteln behandelt.

Das Äußere und das konstitutive Außen

Jeder Diskurs verfügt über ein *Äußeres*,[184] das verhindert, dass sich der Diskurs völlig schließen kann. Im Äußeren sind alle Elemente gesammelt, die aus dem Diskurs

---

183 In der Geologie wird Dislokation definiert als „tektonische oder atektonische Verlagerungsbewegung, welche die reguläre und ursprüngliche Lagerung eines Gesteinsverbandes stört" (Leser et al. 2011: 171), beziehungsweise als „Versatz, Verschiebung, Verwurf in einem Gesteinskörper entlang einer Verwerfung" und „jegliche Veränderung der normalen Lagerung eines Gesteins und jegliche Unterbrechung seines ursprünglichen Zusammenhangs" (Lexikon der Geowissenschaften 2000: 456).

184 Das Äußere des Diskurses darf nicht mit dem „Außerdiskursiven", das heißt der Welt, wie sie unabhängig von Beschreibungen durch Diskurse existiert, gleichgesetzt werden (vgl. Laclau/Mouffe 2000: 253; Rüdiger 1996: 159). Vgl zur Sichtweise Laclaus und

durch Machtprozesse ausgeschlossen werden. Im Beispiel des demokratischen Diskurses sind dies einerseits Themen, die überhaupt nichts mit Demokratie zu tun haben, wie „Schoko-“ oder „Vanilleeis“. Schon allein die Tatsache, dass dieses Beispiel im Kontext absolut deplaziert wirkt, weist auf das Äußere hin. Es kann sich anderseits um Konzepte handeln, die mit der Demokratie im Konflikt stehen, zum Beispiel die Vorstellung, dass politische Entscheidungen von den jeweils Höchstbietenden getroffen werden. Im Moment wirkt eine solche Vorstellung im demokratischen Diskurs aberwitzig, ist also im Äußeren zu verorten.

Leider bleibt die Begründung für die Existenz des Äußeren in den Schriften Laclaus und Mouffes dürftig. Das einzige Argument für die Annahme des Äußeren ist, dass dies Essentialismen und Probleme verhindert, die in anderen Theorien auftreten.[185]

Das Äußere des Diskurses ist ein wichtiges Standbein von Laclaus und Mouffes antiessentialistischer Theorie, denn geschlossene Systeme führen für sie immer zu Essentialismen: Entweder zu Momenten des Diskurses, die „durch die Natur gegeben“ sind, oder zu Strukturen, die den Diskurs determinieren.[186] Das Äußere verhindert eine mögliche Geschlossenheit, indem es den Diskurs untergräbt: Die Elemente

---

Mouffes auf das Außerdiskursive das nächste Kapitel 2.3.6). Es wird bei Laclau und Mouffe nicht deutlich, ob sie nicht in manchen Punkten doch Butlers Sichtweise teilen, dass die vordiskursive Welt sich immer wieder als widerspenstig gegenüber der diskursiven Beschreibung erweist (vgl. Kapitel 2.2.1): „We have seen that the ‚being‘ of objects is different from their mere existence, and that objects are never given as mere ‚existences‘ but are always articulated within discursive totalities. But in that case it is enough to show that no discursive totality is absolutely self-contained – that there will always be an outside which distorts it and prevents it from fully constituting itself – to see that the form and essence of objects are penetrated by a basic instability and precariousness, and that this is their most essential possibility.“ (Laclau/Mouffe 1987: 89) Dieses Zitat lässt sowohl die Schlussfolgerung zu, dass auch das Äußere für Laclau und Mouffe nur diskursive Beschreibungen enthält, als auch, dass die reale Welt sich im Äußeren durch Widerspenstigkeit bemerkbar macht. Die Widerspenstigkeit könnte sich ja auch zuerst im Äußeren des Diskurses niederschlagen und vorerst innerhalb des Diskurses als nicht zutreffend abgetan werden.

185 Vgl. Laclau 1988b: 253f.; Laclau/Mouffe 2000: 147f.; Rüdiger 1996: 159; Scherrer 1995: 463; Stäheli 2001: 199.

186 Gerade bei Louis Althusser bemängeln Laclau und Mouffe, dass er seinen Begriff der Überdeterminierung (das heißt jedes Element kann Teil mehrerer Diskurse sein und verhindert daher eine Schließung dieser Diskurse, da seine Bedeutung nicht eindeutig fixiert ist) zugunsten der Vorstellung von der ökonomischen Determinierung der Gesellschaft hinten anstellt. Vgl. Laclau 1988b: 253.

des Äußeren stellen marginalisierte Wahlmöglichkeiten zu den in einem Diskurs aktuell vorherrschenden Momenten dar. Ihr Ausschluss aus dem Diskurs bedeutet jedoch nicht, dass sie für den Diskurs gar keine Rolle mehr spielen. Das Äußere ist nämlich als Bedeutungsüberschuss im Diskurs stets dadurch vorhanden, indem sich Aussagen und Inhalte des Diskurses relational davon abgrenzen müssen, um weiterhin als „Wahrheit" zu gelten. So dient im deutschen demokratischen Diskurs der Nationalsozialismus immer wieder als abschreckendes Beispiel dafür, was eine undemokratische Regierungsform anrichten kann und weshalb die Demokratie unbedingt vorgezogen werden sollte. Der Nationalsozialismus ist damit, gerade weil heftig bekämpft, ein fester Bestandteil im demokratischen Diskurs. Das Äußere stabilisiert und subvertiert zugleich einen Diskurs: Zum einen festigt es den Diskurs, da seine Identität durch die scheinbar „absurden" Alternativen unangreifbarer wird. Es bedroht ihn zum anderen, da seine Elemente als mögliche Alternativen die Konstruiertheit des Diskurses durchscheinen lassen. Die Inhalte des Diskurses können nicht mehr als Notwendigkeit oder Ableitung von einer letzten Wahrheit dargestellt werden. Gerade in Deutschland galt die Demokratie lange Zeit nicht als „natürliche" Regierungsform, sondern es schien vor allem nach der gescheiterten Weimarer Republik als prekär, ob Deutschland je eine stabile demokratische Kultur ausbilden könne. Aufgrund der fehlenden außerdiskursiven Fundamente müssen immer wieder entstehende Lücken und Brüche im Diskurs durch neue Artikulationen gekittet werden. Die Unsicherheit, die durch das Äußere hervorgerufen wird, kann nur durch Entscheidungen zurückgewiesen werden, und solche Entscheidungen führen zu neuen Artikulationen.

„Wenn aber gerade dieser Bezugspunkt nicht fixiert ist, wird die eindeutige Bestimmung des Kontextes selber unmöglich, da die Unbekannte der Gleichung (die Aussage oder der Signifikant x) in die Definition des Kontextes selber eingeht. Die stets unvollständige Determination durch den Kontext schafft erst die Möglichkeit, Sinn zu erzeugen, da Sinn sich nur auf dem Hintergrund der Wählbarkeit unterschiedlicher Optionen ergeben kann." (Stäheli 1995: 366)

Für Laclaus und Mouffes Theorie spielen die Grenzen der Diskurse eine eminent wichtige Rolle (vgl. Laclau 2002b: 160). Sie bilden die logische Folgerung davon, dass ein Signifikationssystem überhaupt ein System, das heißt eine Totalität ist (vgl. Marchart 2005b: 261f.; Laclau 2005a: 69f.). Solange die Momente des Diskurses den Verweis auf andere Momente brauchen, sind in jedem einzelnen Moment andere Momente implizit enthalten. „The totality of language is, therefore, a system of differences in which the identity of the elements is purely relational. Hence, every individual act of signification involves the totality of language (in Derridean terms, the presence of something always has the *traces* of something else which is absent). [Herv.i.O.]" (Laclau/Mouffe 1987: 89) Eine Bezeichnung über Abgrenzung funktioniert nur, wenn sie in einem System, das heißt einer Totalität eingebettet ist.

Doch solch eine Totalität hat als Voraussetzung, dass sie Grenzen besitzt und über ein Außen verfügt. „Das Problem besteht wie auch immer darin, dass die eigentliche Voraussetzung der Signifikation das System ist und die eigentliche Voraussetzung des Systems dessen Grenzen sind.“ (Laclau 1994b: 158) Das Äußere liegt jenseits dieser Grenzen und bekommt durch seine Notwendigkeit für das Differenzsystem eine wichtige Rolle zugeschrieben.

Laclau und Mouffe gehen davon aus, dass das Äußere eines Diskurses konstitutiv ist, dass jeder Diskurs ein *konstitutives Außen* besitzt.[187] So wie alle Elemente und Momente des Diskurses mittels Differenzen bestimmt werden, so braucht jeder Diskurs eine Abgrenzung zu etwas anderem, um seine Identität definieren zu können. Diese Grenzen sind unabdingbar für Diskurse. Gleichzeitig zeigt das konstitutive Außen die Kontingenz jeder Identität auf:

> „Durch das Betonen der Tatsache, daß das Äußere konstitutiv ist, enthüllt diese Konzeption die Unmöglichkeit, eine absolute Unterscheidung zwischen ‚innen‘ und ‚außen‘ zu treffen. Die Existenz des anderen erscheint als Bedingung der Möglichkeit meiner Identität, da ich ohne den anderen keine Identität haben kann. Jede Identität ist daher durch ihr Äußeres unabänderlich destabilisiert, das Innere erscheint immer als etwas kontingentes.“ (Mouffe 1998: 843)

Das konstitutive Außen ist nur ein Teil des Äußeren, denn nicht alle Elemente des Äußeren tragen zur Definition eines Diskurses bei. Demokratie ist in diesem Sinne zwar different zum Schokoladeneis, aber die Abgrenzung dazu ist nicht konstitutiv, weil sie den Demokratiebegriff nicht weiter erhellt und zu dessen Identität nichts beiträgt. Unabdingbar hingegen ist im Demokratiediskurs der Ausschluss von all jenen Diskursen, mit denen die Demokratie in einem weiteren oder engeren Sinne in Konkurrenz steht. Eine solche weitere Konkurrenz besteht beispielsweise mit dem Wirtschaftsdiskurs. Es gibt Stimmen, welche die Durchdringung des demokratischen Diskurses mit Wirtschaftstermini und ökonomischen Zwängen beklagen. Diese sehen im wirtschaftlichen Diskurs eine Gefährdung des Demokratiediskurses, weil die wirtschaftliche Logik die demokratischen Grundsätze zu ersetzen droht. Das Betonen der Unterschiede der beiden Diskurse schärft allerdings deren eigene Besonderheiten und Identität. Mehrheitlich jedoch wird die Ökonomie als Ergänzung wahrgenommen, die Lebensbereiche strukturiert, welche nicht demokratisch entschieden werden können. So gesehen grenzen beide Diskurse aneinander, überschneiden sich an manchen Punkten und stellen füreinander jeweils eine Rechtfertigung der eigenen Existenz dar.

---

187 Das konstitutive Außen haben sie der Theorie Derridas entnommen, vgl. Mouffe 1993a: 141; Stäheli 2000: 25 und Fußnote 64.

Logik der Differenz und Äquivalenz

Elemente und Momente eines Diskurses werden durch Differenzen bestimmt. Die einzelnen Momente divergieren, indem sie sich voneinander abgrenzen und gegenseitig definieren. Diese inneren Unterschiede werden als „Logik der Differenz“ bezeichnet. Die Differenz zwischen den Momenten ist umso ausgeprägter, je beständiger und exakter die Fixierung einer Bedeutung ist. Die Differenzlogik erzeugt und festigt demnach Momente des Diskurses.

Neben ihren Differenzen zueinander unterscheiden sich die Elemente und Momente des Diskurses auch zu dessen Äußerem. Doch im Inneren des Diskurses bekommen die Momente damit eine Ähnlichkeit: Alle Momente des Diskurses gleichen sich mindestens darin, dass sie Teil des Diskurses sind und dass sie sich von dessen Äußeren abgrenzen. Hierbei muss mittels einer „Logik der Äquivalenz“ die Gemeinsamkeit der Momente des Diskurses herausgestellt werden, damit die Gesamtidentität des Diskurses aufrecht erhalten werden kann. Über die gemeinsame Diskursidentität hinaus können die Momente weitere gemeinsame Eigenschaften haben, womit ebenfalls ein Äquivalenzverhältnis gegeben ist. Solche weiteren Ähnlichkeiten bezeichnen Laclau und Mouffe als „Äquivalenzketten“. Die Bildung einer Äquivalenzkette bedingt, dass sie Unterschiede zwischen den Momenten nivelliert. Die Logik der Äquivalenz ist damit fundamental für die Erschaffung neuer Identitäten und von Elementen:

> „Werden (heterogene) Elemente gemäß der Äquivalenzlogik geordnet, indem sie innerhalb der Grenzen des Diskurses gleich gesetzt werden, dann bleibt zugleich ein ‚Bedeutungsüberschuss‘ zurück, der im jeweiligen Diskurs nicht ‚fixiert‘ wurde. Es entsteht also an den Rändern der Diskurse ein Feld des Unbestimmten, nicht vollständig festgelegten, nicht gänzlichen in einen Diskurs Integrierbaren, so daß sich hier, zwischen den Fixierungen bestehender Diskurse, ein nicht reduzierbares Feld der Diskursivität erstreckt, an dem stets neue Versuche der Bedeutungsgebung ansetzten und sich neue Diskurse formieren.“ (Hirseland/Schneider 2001: 391)

Die Äquivalenzkette ist eine Grundbedingung für die Bildung eines Diskurses: „Der Diskurs ist […] die Einheit einer Äquivalenzkette.“ (Brodocz 1998: 87) Die Ordnung, die ein Diskurs in „der Verstreuung“ bildet, ist gekennzeichnet durch die gemeinsamen Ähnlichkeiten der Momente des Diskurses, durch welche sich der Diskurs von seinem Äußeren unterscheidet. Sobald jedoch die Momente des Diskurses Ähnlichkeiten zueinander haben, verlieren sie einen Teil ihres „Momentcharakters“. Das heißt sie unterscheiden sich nicht mehr exakt voneinander, sondern werden durch die Gemeinsamkeiten in ihrer Bedeutung schwammiger und elementartiger. Dadurch vollzieht sich eine Subversion im Diskurs: Sobald ein Moment eine gemeinsame Ähnlichkeit mit einem anderen Moment teilt, ist es nicht mehr eindeutig gegenüber dem anderen Moment fixiert, sondern trägt in sich einen Verweis auf

etwas anderes, auf ein „Genauso-wie". Dies untergräbt die eindeutige Fixierung der Momente, zeigt ihre Kontingenz auf und verhindert die Schließung der Diskurse, die dadurch gekennzeichnet ist, dass sich alle Momente eindeutig voneinander unterscheiden (vgl. Laclau/Mouffe 2000: 167f.). Die Logik der Äquivalenz bedingt also die Unmöglichkeit geschlossener Diskurse.

Die Logik der Äquivalenz und der Differenz sind miteinander nicht kompatibel und dennoch sind beide Logiken in jedem Diskurs anzutreffen. „Die beiden Logiken stehen sich gegenseitig im Weg, da die eine auflöst, was die andere zu fixieren versucht. Gleichzeitig sind die Logiken aufeinander angewiesen: Gerade um etwas äquivalent setzen zu können, muß ein Mindestmaß an Unterschiedlichkeit vorausgesetzt werden." (Stäheli 2001: 200, vgl. Butler/Laclau 1998: 241) Ein Diskurs, der nur auf der Differenzlogik aufbaut, wäre ein starres Bedeutungssystem, bei dem jede Bedeutung so eindeutig fixiert wäre, dass Änderungen unmöglich wären. Zudem würde diesem Diskurs eine übergreifende Bedeutung fehlen, die ihn als Diskurs existieren lässt. Die Differenzlogik schwächt den Diskurs, weil die Äquivalenzen den Diskurs zusammenhalten. Bei alleiniger Äquivalenzlogik wiederum würden die Elemente des Diskurses über keine Bedeutung verfügen – abgesehen davon, dass sie Teil des Diskurses sind und sich zum Äußeren unterscheiden. Die Unterschiede zwischen den Elementen würden nicht existieren und die Bedeutungen uneindeutig und wandelbar sein. Es gäbe als Unterscheidungen nur den Diskurs und sein Äußeres.

Der Antagonismus

Laclau und Mouffe zeichnen nach, wie durch Äquivalenzverhältnisse Subversionen in Diskursen entstehen, so dass sich die Diskurse nicht schließen können. Bei der Betrachtung von Äquivalenzketten analysieren sie den Extremfall, bei dem eine Identität nur noch aus Äquivalenzen besteht. Diese Identität würde keine Differenz in sich tragen, sondern jegliche Relation zu anderen Momenten würde auf Ähnlichkeiten zu eben diesen verweisen.

> „Wenn aber *alle* differentiellen Merkmale eines Gegenstandes äquivalent geworden sind, ist es unmöglich, etwas *Positives* über diesen Gegenstand auszudrücken. Dies kann nur bedeuten, daß durch die Äquivalenz etwas ausgedrückt wird, was der Gegenstand nicht ist. […] Mit anderen Worten: die Identität ist rein negativ geworden. Gerade weil eine negative Identität nicht auf direkte Art und Weise, also positiv repräsentiert werden kann, kann sie nur indirekt, durch eine Äquivalenz zwischen ihren differentiellen Momenten repräsentiert werden. [Herv.i.O.]" (Laclau/Mouffe 2000: 168)

Positiv bedeutet in diesem Fall für Laclau und Mouffe, dass sich eine Bedeutung definiert, indem sie sich von anderen Bedeutungen unterscheidet. Jede Äquivalenzbeziehung macht eine Bedeutung schwammiger und unspezifischer: Die eindeutige

Fixierung und klare Abgrenzung wird untergraben, weil alle Abgrenzungsversuche nur auf Ähnlichkeiten verweisen. Eine rein negative Identität besteht nach dieser Sichtweise nur aus Ähnlichkeiten und würde sich durch keine einzige Differenz auszeichnen. Die Momente dieser negativen Identität finden ihre Gemeinsamkeit durch den Widerpart zu ihrer Grenze: Alles, was die Identität verneint, ist ihr Berührungspunkt. „Der *endgültige* Charakter dieser Nicht-Fixiertheit, die *endgültige* Unsicherheit jeder Differenz, zeigt sich folglich in einem Verhältnis totaler Äquivalenz, in dem die differentielle Positivität A ihrer Begriffe aufgelöst ist. Dies ist genau die Formel des Antagonismus […][Herv.i.O.]“ (ebd.: 168f.).

Bei Diskursen tritt dieser Extremfall auf: Ein Diskurs kann sich nicht mittels einer normalen Differenz abheben, denn diese Differenz wäre ein Teil des Diskurses. Der Diskurs würde dann weder über eine klare Grenze noch ein Äußeres verfügen. Der Diskurs braucht also für seine eigene Definition und als Abgrenzung etwas radikal Verschiedenes von ihm selbst, nämlich das Scheitern von Fixierung und das Scheitern von Benennung – immerhin ist die Funktion des Diskurses die Signifikation. „Aber wenn wir über die Grenzen eines *Bezeichnungssystems* sprechen, ist klar, dass dessen Grenzen nicht selbst bezeichnet werden können, sondern sich selbst *zeigen* müssen als die *Unterbrechung* oder der *Zusammenbruch* des Prozesses der Signifikation. [Herv.i.O.]“ (Laclau 2002b: 66, vgl. Laclau 1990a: 18) Eine normale Differenz als Abgrenzung könnte der Diskurs benennen und in sich integrieren, deswegen geschieht seine Abgrenzung zum Äußeren durch das totale Äquivalenzverhältnis. Ein solches ist in Diskursen gegeben, da alle Bestandteile des Diskurses in einer Äquivalenzkette das gemeinsame Merkmal tragen, Teil des Diskurses zu sein und vom Äußeren verschieden zu sein. Der Extremfall, der bei der totalen Äquivalenz auftritt, wird als „Antagonismus“ bezeichnet.

Der Antagonismus erinnert auf den ersten Blick an das konstitutive Außen von Diskursen: Genau wie das konstitutive Außen bildet er die Grenze eines Diskurses und ist essentiell, damit sich der Diskurs relational bilden kann.[188] Für den Diskurs nimmt er zwei unterschiedliche Rollen ein: Einerseits ist er eine Existenzbedingung für den Diskurs, weil er eine Grenze des Diskurses darstellt und diesem die Bildung einer Totalität ermöglicht. Andererseits untergräbt er den Diskurs, da in ihm Ausgeschlossenes enthalten ist und er durch die ihm entgegen gestellte Äquivalenzkette den Differenzen die gleiche Eigenschaft zuweist, nämlich dem Antagonismus gegenüber zu stehen.

„[…] Antagonismus und Exklusion [sind] konstitutiv für alle Identitäten. Ohne Grenzen, durch die eine (nicht-dialektische) Negativität konstruiert wird, hätten wir eine unendliche

---

188 Bei der Bildung von Diskursen sind Antagonismen unverzichtbar (vgl. Laclau 2002b: 66f.; Marchart 1998: 13f.). Dies ist anders bei Identitäten innerhalb von Diskursen, wie sich noch zeigen wird.

Verstreuung von Differenzen, wobei die Abwesenheit systematischer Grenzen jede differentielle Identität verunmöglichen würde. Aber gerade durch diese Funktion der Konstitution von differentiellen Identitäten durch antagonistische Grenzen werden diese Differenzen zugleich destabilisiert und subvertiert. Denn wenn eine Grenze eine identische Bedrohung für alle Differenzen darstellt, setzt sie all diese einander gleich und macht sie in Bezug auf die Grenze austauschbar.“ (Laclau 2002b: 86)

Antagonismen unterscheiden sich vom konstitutiven Außen dadurch, dass sie nicht eine weitere Differenz und ein „Aufschub des ‚transzendentalen Signifikats‘“ (Laclau/Mouffe 2000: 161), sondern ein Misslingen von Bezeichnung sind. Der Antagonismus symbolisiert all das, was der Diskurs selbst nicht veranschaulichen kann.

„Wir müssen uns nun jedoch fragen, ob es nicht gewisse ‚Erfahrungen‘, gewisse diskursive Formen gibt, in denen das, was manifestiert wird, nicht länger der kontinuierliche Aufschub des ‚transzendentalen Signifikats‘ ist, sondern gerade die Nichtigkeit dieser Aufschiebung, die endgültige Unmöglichkeit einer stabilen Differenz und folglich jeglicher ‚Objektivität‘: Die Antwort ist ja. Diese ‚Erfahrung‘ der Grenze aller Objektivität hat eine Form präziser diskursiver Präsenz den *Antagonismus*. [Herv.i.O.]“ (ebd.: 161)

Antagonismen verhindern, dass sich der Diskurs je fertig ausbilden und als etwas „Objektives“ darstellen kann. „The crucial point is that antagonism is the limit of all objectivity.“ (Laclau 1990a: 17)[189] Die Identität eines Diskurses wird gefestigt, wenn innerhalb des Diskurses die kontingente Gründung verschleiert wird, indem die Inhalte des Diskurses nicht als Ergebnis politischer Prozesse, sondern als Ableitung von etwas Außerdiskursiven präsentiert werden. Antagonismen stellen das Scheitern von Fixierung dar, sie verneinen die Identität des Diskurses und zeigen dessen Brüchigkeit auf.

Diese Beschreibung des Antagonismus von Diskursen liest sich in der Theorie schlüssig, in der Praxis jedoch gestaltet sich das Beschreiben eines Antagonismus als schwierig. Im deutschen Demokratiediskurs lässt sich ein solcher Antagonist mit dem Rechtsradikalismus veranschaulichen. Besonders wenn rechtsradikale Parteien in die Parlamente gewählt werden, stoßen Demokrat_innen oftmals an ihre Grenzen. Es stellt sich für sie das Dilemma, wie mit Feinden der Demokratie innerhalb

189 Unter „Objektivität” wird hier das vollkommene Erkennen des eigentliche Wesen einer Identität ohne die Verzerrung durch Diskurse verstanden. Lasse Thomassen widerspricht der These, dass Antagonismen die Grenzen der Objektivität aufzeigen: „Antagonism has a ‚precise discursive presence‘: it is a discursive representation, but, as such, it is not the limit of objectivity or signification. [...] The limit of objectivity, I suggest, is instead reflected in the mutual contamination of equivalence and difference.” (Thomassen 2005: 297f.)

demokratischer Prozesse umgegangen werden sollte: Sollen sie nach demokratischer Manier durch bessere Argumente bekämpft werden? Dann jedoch wird ihren demokratiefeindlichen Meinungen durch den demokratischen Diskurs eine offizielle Bühne geboten. Oder ist es besser, Rechtsradikale mit völliger Nichtbeachtung und Gesprächsverweigerung zu diskreditieren und sie damit von politischen Prozessen auszuschließen? Dies jedoch widerspricht der demokratischen Einstellung, auch oppositionelle Meinungen zu Wort kommen zu lassen. Diese Probleme zeigen auf, dass die Demokrat_innen nicht völlig demokratisch sein können, solange sie innerhalb der demokratischen Prozeduren mit demokratiefeindlichen Gruppen umgehen müssen.

„Deutlich wird, daß die Gesellschaftstheorie, Sprache überhaupt, bei der Beschäftigung mit dem Antagonismus an ihre Grenze gerät, untergräbt dieser doch die Versuche stabiler Fixierungen; mehr noch, der Antagonismus stellt das Gelingen von Sinnproduktion selbst in Frage. Das Vorhaben mittels sprachlicher Differenzen dieses Subversionsmoment auszudrücken, muß deshalb stets scheitern […]“ (Stäheli 1995: 382, vgl. Laclau/Mouffe 2000: 165).

In Laclaus und Mouffes Theorie existieren Antagonismen nicht nur als Widerpart zu Diskursen. Auch innerhalb von Diskursen sind Antagonismen möglich, nämlich als Gegenstück zu Identitäten. Laclau und Mouffe führen als Beispiele meist die Identitäten von politischen Gruppen an. Es ist nicht festgelegt, welche Identität eines Diskurses einen antagonistischen Gegenpart entwickelt oder welche Identität zum Antagonisten einer anderen Identität wird, sondern dies wird erst durch Machtprozesse entschieden (vgl. Laclau/Mouffe 2000: 211). Beispielsweise weisen Laclau und Mouffe die marxistische Sichtweise zurück, dass sich in der Gesellschaft zwangsweise Klassenantagonismen herausbilden. Vielmehr kann prinzipiell jede Beziehung in eine antagonistische Beziehung umschlagen.

„In the domain of collective identifications, where what is in question is the creation of a ‚we‘ by the delimination of a ‚them‘, the possibility always exists that this we/them relation will turn into a relation of the friend/enemy type; in other words, it can always become political in Schmitt’s understanding of the term. This can happen when the other, who was until then considered only under the mode of difference, begins to be perceived as negating our identity, as putting in question our very existence. From that moment onwards, any type of we/them relation, be it religious, ethnic, national, economic or other, becomes the site of a political antagonism.“ (Mouffe 1993a: 2f.)

Laclau und Mouffe betonen, dass sich ihre Beschreibung von Antagonismen von klassischen Definitionen unterscheidet (vgl. Laclau 1988b: 255f.; Laclau/Mouffe 2000: 161-167). So sehen sie Antagonismen weder als Realopposition (A versus B) noch als logischen Widerspruch (A versus Nicht-A), da in beiden Fällen die Identi-

tät A unabhängig von den Identitäten B oder Nicht-A besteht. Ebenfalls ist die Identität B auch ohne A gegeben. Bei Antagonismen jedoch ist eine Identität A ohne den Antagonismus nicht denkbar, weil der Antagonismus die Identität an ihrer Schließung und kompletten Ausbildung hindert. „With antagonism […] it is not my identity which is expressed, but the impossibility of its constitution. The antagonizing force *denies* my identity in the strictest sense of the term. [Herv.i.O.]" (Laclau 1990a: 18) Der Antagonismus verursacht einen Mangel, den die Identität in sich spürt und für dessen Existenz sie den Antagonisten verantwortlich macht.[190] Äquivalenzketten sind wichtig bei der Bildung des Antagonismus, weil durch sie dieser Mangel erfahrbar wird. Durch die Äquivalenzbeziehung kann deutlich werden, dass ähnliche Identitäten noch zusätzliche Eigenschaften besitzen, etwa ihnen bestimmte Rechte zukommen, welche der Identität selbst fehlen. Zum Beispiel wäre das die Erkenntnis von Feministinnen, dass Männern im Vergleich mehr Rechte und Möglichkeiten zukommen, die Frauen versagt bleiben. Den Ursprung für diese Entbehrung schreibt die Identität dann ihrem Antagonisten zu.

„Im Unterschied zu simplizistischeren Konflikt- und Freund/Feind-Theorien beschreibt die Kategorie des Antagonismus also kein positives Verhältnis zwischen zwei gegenüberstehenden Kräften, sondern ein unmögliches Verhältnis, in dem die Identität einer hegemonialen Kraft auf eine äußere Instanz verwiesen bleibt, von der sie zugleich in ihrem Inneren disloziert wird." (Marchart 2008: 14)

Antagonismen verdeutlichen, dass Identitäten nicht unabhängig und für sich allein existieren. Auch hier weisen Laclau und Mouffe essentialistische Sichtweisen zurück. Das Besondere der Antagonismen ist, dass sie die Identität sowohl stützen – indem die Identität ohne die Beziehung zum Antagonismus in dieser Form gar nicht existieren würde – aber auch bedrohen, denn der Antagonismus verunmöglicht, dass sich die Identität als objektiv darstellen kann.

„[…] the antagonizing force fulfils two crucial and contradictory roles at the same time. On the one hand, it ‚blocks' the full constitution of the identity to which it is opposed and thus shows its contingency. But on the other hand, given that this latter identity, like all identities,

190 Žižek greift den Antagonismus von Laclau und Mouffe auf und legt eine lacansche Deutung hinein. Bei ihm ist der Antagonismus nicht im Äußeren der Identität zu finden, sondern im Inneren. „[...] es ist nicht der externe Feind, der mich daran hindert, meine Selbstidentität zu erreichen, sondern jede Identität ist bereits in sich selbst blockiert, von einer Unmöglichkeit markiert, und der externe Feind ist einfach das kleine Stück, der Rest an Realität, auf den wir die intrinsische, immanente Unmöglichkeit ‚projizieren' oder ‚externalisieren'." (Žižek 1998: 126) Für weitere Unterschiede zwischen dem laclauschen und lacanschen Antagonismus siehe Zerilli (2004: 97f.).

is merely relational and would therefore not be what it is outside the relationship with the force antagonizing it, the latter is also part of the conditions of existence of that identity.“ (Laclau 1990a: 21, vgl. Laclau/Mouffe 2000: 164)

Anders als bei Diskursen muss nicht jede Identität innerhalb des Diskurses einem Antagonisten entgegen stehen,[191] jedoch besteht immer die potentielle Möglichkeit, dass sich ein Antagonismus bildet. Für die sozialwissenschaftliche Analyse bedeutet das, dass sie sich in ihrer Untersuchung nicht nur auf eine Identität allein beziehen kann. Sie muss auch immer die Grenzen und Antagonismen der Identität mit einbeziehen, um diese vollständig erfassen zu können (Laclau 2000: xi).

Leere Signifikanten

Der Antagonismus symbolisiert die Grenze von Diskursen und Identitäten – doch ebenso wie eine Grenze brauchen Diskurse auch etwas, das ihre eigene Identität darstellt (vgl. Laclau 1994b: 157f.; Laclau 2005a: 69f.). Dieses Einheit stiftende Moment wird umso mehr benötigt, da Diskurse und Identitäten nur gefestigt sind, wenn sie als Universalität auftreten und ihre kontingente Gründung möglichst versteckt ist. Eine „Objektivität“ kann zwar kein Diskurs je erreichen, da er dazu zum geschlossenen Diskurs ohne Äußeres werden müsste. Aber es ist eine teilweise Schließung, also der *Versuch* eines geschlossenen Diskurses möglich. Dies, so Laclau,[192] geschieht über den „leeren Signifikanten“. „Ein leerer Signifikant ist genau genommen ein Signifikant ohne Signifikat.“ (Laclau 2002b: 65) Die Funktion des leeren Signifikanten ist es, die Identität des Diskurses zu versinnbildlichen.

Einen leeren Signifikanten zeichnet aus, dass ihm – als ursprünglich ganz normales Moment mit einer partikularen Bedeutung – viele unterschiedliche, sich ähnelnde und widerstreitende Bedeutungen eingeschrieben werden. Durch die Ähnlichkeit dieser Bedeutungen zueinander – nämlich jener, dass sie alle auf den leeren Signifikanten verweisen – verlieren diese Bedeutungen an Differenz untereinander und werden ungenauer und unspezifischer. Die Bedeutung des leeren Signifikanten hat schlussendlich so viele Facetten, dass sie gleichzeitig alles und nichts kennzeichnet. Der leere Signifikant büßt die eigene ursprüngliche Bedeutung ein, denn er wird umso vager, desto mehr Partikularbedeutungen zu ihm äquivalent sind. Sein eigentlicher Sinn, das heißt das Signifikat des leeren Signifikanten, wird somit bedeutungslos und „leer“.[193]

---

191 Lars Distelhorst (2007:74), Stephan Moebius (2003: 162) und Urs Stäheli (1995: 381) schreiben jedoch jeder Identität einen Antagonismus zu.

192 Das Konzept der leeren Signifikanten wurde von Laclau entwickelt und Mouffe nimmt in ihren Werken darauf keinen Bezug.

193 Oliver Marchart weist darauf hin, dass sich Laclaus und Mouffes Diskurstheorie damit von anderen Theorien über „Symbole“ (mit welchen Marchart den leeren Signifikanten

Der leere Signifikant ist das Gegenstück zum Antagonismus und bildet sich auf analoge Weise. Innerhalb des Diskurses existiert eine Äquivalenzkette mit dem gemeinsamen Merkmal, dem Diskurs zugehörig zu sein. Die Gemeinsamkeit ergibt sich über die Differenz zum Äußeren: Alle Momente gleichen sich darin, dass sie sich vom Äußeren unterscheiden. „[…] *vis-à-vis* the excluded element, all other differences are equivalent to each other – equivalent in their common rejection of the excluded identity." (Laclau 2005a: 70) Innerhalb des Diskurses ist jedoch das, was die Äquivalenzkette ausmacht, nicht zu fassen, da jedes Moment eine Ähnlichkeit zu dieser Äquivalenzkette hat. Für den Diskurs ist die Bedeutung der Äquivalenzkette einerseits überbordend, weil die Fülle aller Momente des Diskurses auf diese verweist, andererseits wird durch die Überfülle die spezifische Bedeutung der Äquivalenzkette obsolet und leer. Der Diskurs kann sich nur dann als geschlossenen Diskurs erweisen, wenn es ein einzelnes Moment gibt, das nicht eine Differenz zu anderen Momenten herstellt, sondern das in seiner Bedeutung alle Momente des Diskurses repräsentiert. Damit kann es den Diskurs als Ganzes vertreten. „Nur durch die Privilegierung der Äquivalenzdimension bis hin zu dem Punkt, an dem ihre differentielle Natur fast schon getilgt ist – das bedeutet das Entleeren ihrer differentiellen Natur –, kann das System sich selbst als Totalität bezeichnen." (Laclau 2002b: 69f.)

Da alle Momente Teil der Äquivalenzkette sind, kann ein beliebiges einzelnes Moment zum leeren Signifikanten gemacht werden, das seine eigene spezifische Bedeutung verliert und die Gesamtheit symbolisiert. Welcher Teil des Diskurses zum leeren Signifikant wird, ist Ergebnis eines politischen Prozesses, denn aufgrund seiner Kontingenz ist kein Signifikant per se besser oder schlechter als ein anderer für eine solche Funktion geeignet. Dennoch ist dieser Prozess nicht rein zufällig, sondern spielt sich immer vor dem Hintergrund einer Historie des Diskurses ab. Leere Signifikanten können später auch wieder zu „normalen" Signifikanten werden. Gleichermaßen wird erst in den politischen Prozessen bestimmt, mit wel-

gleichsetzt) gravierend abweicht, da er Symbole als Designifikation und Verengung sieht, statt als Überbegriff für eine Fülle von Bedeutungen und Signifikation. „In der von Laclau ausgehenden politischen Diskursanalyse [...] kommt es hingegen in einem weiteren Schritt zu einer Verengung des Symbolbegriffs: Hier ist gerade die Entleerung des Signifikanten, also seine Ablösung von partikularen kulturellen Inhalten, die ihn – im Unterschied zu gängigen Signifikationspraktiken im Feld der Kultur und des Sozialen – zum ‚Kollektivsymbol' werden läßt. Die polittheoretische [...] Gleichung würde dementsprechend lauten: Symbolisierung = ‚De-Signifikation' = Politik. Ein Symbol wäre aus dieser zweiten Sicht dadurch gekennzeichnet, daß es gerade nichts außer der eigenen Leere signifiziert, die wiederum der Fülle der Gemeinschaft korrespondiert." (Marchart 2005: 247)

chen partikularen Inhalten der leere Signifikant verknüpft wird. Solche Äquivalenzketten können sich ebenfalls im Laufe der Zeit dramatisch wandeln. Kein leerer Signifikant kann letztlich seine Funktion perfekt erfüllen, denn eine völlige Entleerung ist nie möglich. Er ist immer ein Bestandteil des Diskurses und muss weiterhin eine gewisse Bedeutung in sich tragen.

Es überrascht wohl wenig, dass es sich bei der „Demokratie" selbst um einen leeren Signifikanten handelt.[194] Wie Hubertus Buchstein und Dirk Jörke anschaulich beschreiben (Buchstein/Jörke 2003), ist dieser Begriff nicht nur seit der athenischen Demokratie umstritten, sondern wurde im Verlauf der Jahrhunderte immer wieder mit neuen Inhalten gefüllt:

> „Angesichts dieser Unterschiede zwischen den antiken und heutigen Verwendungsweisen des Demokratiebegriffs grenzt es an ein sprachhistorisches Wunder, dass der Begriff immer noch – und zwar weltweit – gleichermaßen in der Wissenschaft wie in der politischen Alltagssprache praktischen Gebrauch findet. Offensichtlich kann die Verwendung des Wortes ‚Demokratie' bis heute Bedeutungsmomente mobilisieren, die es unterschiedlichen Akteuren zu unterschiedlichen Zeiten immer wieder sinnvoll erscheinen ließ, sich in ihren rhetorischen Strategien auf den Demokratiebegriff zu berufen." (Buchstein 2011: 47)

Diese Positivierung des Begriffs führte dazu, dass Demokratie zu einem bestimmenden Rahmen des politischen Denkens geworden ist. In der politischen Praxis bezeichnen sich so viele Staaten selbst als Demokratien (was zu so interessanten Wortschöpfungen wie der „Volksdemokratie" oder der „gelenkten Demokratie" geführt hat), dass Robert Dahl für die Politikwissenschaft lieber mit exakteren Begriffen wie der „Polyarchie" operiert, um real existierende Demokratien zu bezeichnen (vgl. Dahl 1971: 8) und sich Giovanni Sartori fragt, ob Demokratie mittlerweile alles und jedes sein könne (Sartori 1992: 11).

2.3.6 Das Soziale als Differenzsystem

Die Diskurstheorie Laclaus und Mouffes wurde in den vorherigen Kapiteln als Erkenntnistheorie interpretiert – unter der Prämisse, dass Erkenntnis über Sprache vermittelt wird und deswegen durch die besonderen Eigenschaften von Sprache geprägt ist. Laclau und Mouffe geht es bei der Betrachtung der Diskurse jedoch nicht allein um Sprache, sondern die Erkenntnisse über Sprache treffen für sie auf jegli-

---

194 Auf weniger augenfällige Beispiele weisen André Brodocz mit dem Internet als leeren Signifikant der Weltgesellschaft (Brodocz 1998) und Martin Nonhoff mit der sozialen Marktwirtschaft in Deutschland (Nonhoff 2001, 2006) hin.

che Sinnordnungen zu. „One must, of course, not reduce discourse to speech and writing but instead expand it to any kind of signifying relation.“ (Laclau 1988b: 253) Alle sozialen Strukturen werten sie als Sinnordnungen: „every social configuration is *meaningful* [Herv.i.O.]“ (Laclau/Mouffe 1987: 82).[195] Diesen Analogieschluss begründen Laclau und Mouffe damit, dass in sozialen Strukturen Sinn mittels Differenzbeziehungen vergeben wird.[196] „And what is true of language conceived in its strict sense is also true of any signifying (i.e. objective) element: an action is what it is only through its differences from other possible actions and from other signifying elements – words or actions which can be successive or simultaneous.“ (Laclau 2005a: 68)

Das Soziale stellt die Summe der Bedeutungen dar, die sich in den Diskursen als feste Sinngehalte behaupten können und die als bereits so selbstverständlich gelten, dass ihre Kontingenz nicht mehr sichtbar ist. „The sedimented forms of ‚objectivity‘ make up the field of what we will call the social.“ (Laclau 1990a: 35) Erst durch die verschiedenen artikulatorischen Praxen wird die Welt mit Sinn belegt und als jene konstruiert, welche die Menschen als „Wirklichkeit“ begreifen. Es werden nicht nur Wörter, Handlungen oder von Menschen erschaffene Objekte innerhalb unserer sozialer Strukturen mit Bedeutung versehen, sondern auch jegliche Objekte und Phänomene der „vordiskursiven“ Welt. „*Jegliche* soziale Relation ist sinnhaft, trägt und stellt Bedeutung her. Auch nicht-diskursive Phänomene oder Erfahrungen müssen zu ihrer Identifizierung diskursiv ausgedrückt und in eine symbolische Ordnung gebracht werden. [Herv.i.O.]“ (Moebius 2005: 132) Hierbei sollte nicht vergessen werden, dass diese Zuweisung von Sinn für Laclau und Mouffe prinzipiell kontingent ist und in keiner Weise an der „Wirklichkeit“ der vordiskursiven Phänomene hängt, sondern nur durch die Historie der Diskurse beeinflusst ist.

> „Indem Objekte und deren Beziehungen solchermaßen als Resultate gesellschaftlicher Sinnproduktion verstanden werden, zeigt sich – mangels transzendentaler Grundlagen – deren kontingenter, instabiler und unvollständiger Charakter; keinem Objekt kann eine ahistorische Essenz zugeordnet werden, sondern seine Spezifität als Objekt ist abhängig von dem jeweiligen Diskurs, in dem es konstituiert wird.“ (Rüdiger 1996: 158f.)

Dies sind die Gründe, weshalb für Laclau und Mouffe eine „vordiskursive“ Welt für das Soziale unerheblich ist, weil der Unterschied zwischen einem vordiskursi-

---

195 Vgl. Laclau/Mouffe 1987: 89; Laclau 1982: 13ff.; Laclau 2002a: 433.

196 Eine Kritik dieser Analogie bieten Alex Demirović (2007: 64f.) und Anja Rüdiger (1996:164). David Howarth weist darauf hin, dass dieser Analogieschluss bereits von Lacan und Lévi-Strauss durchgeführt wird (Howarth 2000: 17).

ven und diskursiven Phänomen von Menschen nicht erkannt werden kann.[197] Sie bestreiten zwar nicht deren Existenz, beziehungsweise das „Sein“[198] dieser Welt und sehen diese auch durchaus in ihrem Dasein als unabhängig von den Menschen an (vgl. Laclau 1990a: 217). Sobald jedoch Menschen vordiskursive Phänomene beschreiben und sie einer bestimmten (kontingenten) Bedeutung zuordnen, bringen sie diese Phänomene in eine soziale und diskursive Sphäre. „We have seen that the ‚being‘ of objects is different from their mere existence, and that objects are never given as mere ‚existences‘ but are always articulated within discursive totalities.“ (Laclau/Mouffe 1987: 89, vgl. ebd. 84 und Fußnote 184)

Laclau und Mouffe bezeichnen Diskurse deswegen ebenso wie Butler als „materiell“: „Es ist notwendig mit dem idealistischen Diskursbegriff zu brechen, der in diesem einen Ausdruck des Denkens sieht, und den materiellen Charakter des Diskursiven festzustellen. In diesem Sinne gehören gerade die materiellen Eigenschaften der Objekte zum Diskurs.“ (Laclau 1982: 16, vgl. Laclau/Mouffe 2000: 145)

Für die Wissenschaft bedeutet dies, dass eine Suche nach einer vordiskursiven Welt und objektiven Wahrheiten ergebnislos sein wird, da der Blick der Wissenschaftler_innen schon immer durch die Diskurse vorgezeichnet ist. Es ist aus dem poststrukturalistischen Blickwinkel interessanter zu untersuchen, wie das Soziale „Wahrheit“ herstellt und wieso sich einige „Wahrheiten“ als solche durchsetzen konnten, wohingegen andere Aussagen als unwissenschaftlich oder irrational abgetan werden (vgl. Mouffe 2001a: 13).

Die als wahr begriffenen Aussagen eines Diskurses setzen sich aus den „sedimentierten“, das heißt verfestigten Artikulationen eines Diskurses zusammen. Solche partiellen Fixpunkte des Diskurses, die den Diskurs strukturieren, bezeichnen Laclau und Mouffe als „Knotenpunkte“; ein von Jacques Lacans „points de capiton“ inspirierter Begriff (vgl. Laclau/Mouffe 2000: 150). Knotenpunkte sind Momente, welche sich als sehr langlebig erwiesen haben und auf die besonders viele andere Momente verweisen. Die Knotenpunkte reduzieren die Komplexität des Diskurses, da sie als vorübergehend gefestigte Bedeutungen dafür sorgen, dass sich andere Momente auf sie beziehen können und somit keine ständigen Bedeutungswechsel erfahren. Das „freie Flottieren der Signifikanten“ wird dadurch eingeengt.

---

197 Vgl. Laclau/Mouffe 1987: 86. Diese These wurde besonders stark in den späten 1980ern und frühen 1990ern beanstandet. Vgl. Belden Fields 1988: 150f.; Cloud 1994: 222; Eagleton 1991: 219; Eagleton 1993: 249; Geras 1987: 65; Jessop 1990: 295; Osborne 1991: 209f.; Rustin 1988: 158; Woodiwiss 1990: 68f. Mittlerweile wird die Kritik als Fehlinterpretation Laclaus und Mouffes gehandelt, vgl. Howarth 1998: 289f.; Sayyid/Zac 1998: 254; Scherrer 1995: 466f.; Wenman 2003: 586.

198 Laclau und Mouffe beziehen sich auf das „being“ eines Objekts, das stets mit „Sein“ übersetzt wird. Dabei wird jedoch nicht auf den deutschen philosophischen Diskurs zum „Sein“ angespielt.

Die Knotenpunkte „definieren teilweise die Bedeutung einer Signifikantenkette und erlauben uns, den Strom der Signifikanten zu kontrollieren. Sie fixieren zeitweise das diskursive Feld und bilden dabei gewisse ‚Ordnungs'formen, was eine spezifische Definition der Realität mit dem ihr entsprechenden ‚common sense' bestimmt." (Mouffe 2001a: 16)

Knotenpunkte bilden als Fixpunkte die Historie des Diskurses ab und stellen jene Bedeutungen dar, auf denen viele Artikulationen aufbauen. Die liberale Demokratie des 20. Jahrhunderts stellt zum Beispiel die Ordnungsbegriffe Repräsentation, Wahlen, Mehrheitsentscheidung, Parlament, Schutzrechte und Gewaltenteilung ins Zentrum. Für die Demokratietheorie hat sich damit eine erhebliche Verschiebung ergeben, denn diese Schlagworte strukturieren den Diskurs auf andere Weise als die mehr auf die attische Demokratie verweisenden Begriffe wie Mitbestimmung, Demos, Volk, Bürger_innen und Souveränität. Ein besonders langlebiger Knotenpunkt zeigt sich im Partizipations- und Mitbestimmungsgedanken. Obwohl dieser in der liberalen Demokratietheorie des 20. Jahrhunderts eher als Ballast empfunden wird (vgl. Buchstein/Jörke 2003: 474), hat er nach wie vor eine wichtige legitimierende Funktion innerhalb des demokratischen Diskurses.

Zum Erhalt und zur Bildung von Knotenpunkten ist Macht vonnöten, welche die gesellschaftliche Objektivität – die auf den Knotenpunkten beruht – erst konstituiert. Diese Macht zeigt sich in politischen Prozessen.

2.3.7 Der Seinsmodus des Sozialen: Das Politische

Wahrheiten werden für Laclau und Mouffe über die Machtstrukturen innerhalb der Diskurse konstruiert: Dem Politischen. Das Politische umfasst die Bildung jener artikulatorischen Praxen, welche in dem Raum des Diskursiven Sinn erzeugen, indem sie bestimmte Bedeutungen durch Machtprozesse als weithin anerkannt, natürlich oder objektiv gelten lassen. Da Macht bei der Konstitution jeglicher Bedeutung eine notwendige Rolle spielt, ist jede Benennung und Identitätsbildung ein politischer Akt. Die Diskurstheorie Laclaus und Mouffes ist damit höchst politisch. Für Laclau und Mouffe bedingt die Kontingenz aller Bedeutungen weder, dass Artikulationen reine Zufälle sind, noch sehen sie die Diskurse für die Gesellschaft als determinierend an. Sie betonen hingegen das „Primat des Politischen" (Laclau 1990a: 33) innerhalb des Sozialen.

Das Politische nimmt in Folge nicht einen Teilbereich unter mehreren in der Gesellschaft ein, weswegen Politik nicht einzig in der Öffentlichkeit oder in staatli-

chen Institutionen stattfindet. Vielmehr liegt Politik allen Diskursen – auch der Ökonomie, Wissenschaft, Moral usw. – zugrunde.[199]

„In erster Linie dürfte klar geworden sein, daß das Problem der Politik nicht als das einer spezifischen Instanz oder eines besondern Orts der Gesellschaft aufgeworfen werden darf. Schließlich ist ja die Politik ein Seinsmodus des Sozialen, der immer zugegen ist, wo antagonistische Kräfte existieren, die ein Feld von Objekten differentiell zu artikulieren versuchen." (Laclau 1982: 20)

Das Politische und das Soziale sind untrennbar miteinander verwoben: Einerseits stellt das Politische das „einsetzende Moment" (Laclau 1999: 112) des Sozialen dar, da durch politische Prozesse erst die Diskurse entstehen, welche das Soziale ausmachen. Das Politische hat deswegen ein Primat in jeglichen Diskursen, weil Diskurse ohne Machtprozesse keinerlei Signifikation herstellen könnten. „Das Soziale dagegen erscheint immer nachträglich, seine Form wird ihm vom Politischen gegeben. Soziale Relationen sind Sedimente des politischen Prozesses." (Mouffe in Marchart 1993: 409, vgl. Laclau 1990a: 33f., 213; Mouffe 2005a: 17) Andererseits prägt das Soziale die politischen Prozesse, da sich bestehende Diskurse als Rahmen des Denkbaren auf die zukünftigen Diskurse auswirken und das Politische eine Basis braucht, auf der es aufbauen kann. „[…] any political construction takes place against the background of a range of sedimented practices." (Laclau 1990a: 35)

Diese Basis beeinflusst die politischen Prozesse, aber sie zementiert sie nicht als unumstößliches Gesetz. Im Sozialen treten immer wieder Brüche zu Tage, in denen das Politische zum Tragen kommt. Zudem macht die wechselseitige Beziehung Politisches und Soziales instabil: Der Einsatz von Politik und Macht zeigt im Sozialen auf, dass die sozialen Setzungen nicht naturgegeben sind, sondern dass sie das Produkt einer politischen Entscheidung sind. Dies verstärkt unterschwellig aufscheinende Instabilitäten des Sozialen. Gleichermaßen verhindert die Kontingenz des Sozialen, dass Politik jemals die Gesellschaft zu sehr einengen könnte, denn auch die Politik hat mit der Unmöglichkeit von geschlossenen Diskursen zu kämpfen. „Das was das Politische ermöglicht – die Kontingenz der Maßnahmen der Institution – ist auch das, was es verunmöglicht, da letztlich kein einsetzender Akt jemals

199 Mouffe schreibt zum Beispiel der Kunst eine wichtige politische Rolle zu. „Denn danach haben alle kulturellen und künstlerischen Praxisformen eine politische Dimension, weil sie entweder dazu beitragen, eingeführte allgemeine Ansichten zu bestätigen oder sie zu subvertieren. Da kulturelle und künstlerische Praxis ein wichtiges Gebiet sind, auf dem eine gewisse Definition der Realität konstruiert wird und auf dem besondere Formen der Subjektivität eingerichtet werden, gibt es für eine Künstlerin keine Möglichkeit, unpolitisch zu sein, und ihre Kunst kann ihrer jeweils besonderen politischen Wirksamkeit nicht ausweichen." (Mouffe 2001a: 19f., vgl. Mouffe 2014a: 133ff.)

vollständig durchführbar ist." (Laclau 1999: 113) Zu feste soziale Beziehungen, die sich selbst naturalisiert haben und als gegeben gelten, sind ihrerseits Blockaden des Politischen. Das Politische existiert nur dort, wo es Möglichkeiten für Artikulationen und Veränderungen im Diskurs gibt. „Every consensus appears as a stabilization of something essentially unstable and chaotic. Chaos and instability are irreducible, but this is at once a risk and a chance, since continual stability would mean the end of politics and ethics." (Mouffe 2000a: 136) In Zeiten, in denen soziale Strukturen relativ lose sind, wie etwa in der Moderne, sehen Laclau und Mouffe mehr Potenzial für politische Handlungen als in Gesellschaften, die ein geschlossenes Weltbild vertreten. In ihrer Demokratietheorie verankern sie daher Offenheit und das Anerkennen von Kontingenz als politische Tugenden, die eine Kultur ermöglichen sollen, in der möglichst viel Politik stattfindet (vgl. Kapitel 4.3.1).

Es gibt zwei Vorbedingungen für das Politische: Erstens braucht es im Diskurs Unentscheidbarkeiten, denn nur dann können Artikulationen stattfinden. „Diese Unentscheidbarkeiten geben Anlaß zu unterschiedlichen und gegensätzlichen Entscheidungen, die alle gleichermaßen unbegründet sind und als antagonistische Konflikte ausgetragen werden." (Stäheli 2001: 205, vgl. Mouffe 2008: 131) Handlungen, die aufgrund einer rationalen Ableitung durchgeführt werden (was Laclau als Vermittlung bezeichnet) fallen nicht unter das Politische, weil sie keine Alternative bieten und daher keine wirkliche Entscheidung darstellen. Das Politische ist für Laclau demnach ein „Ensemble der auf einem unentscheidbaren Terrain – einem Terrain, in dem Macht konstitutiv ist – getroffenen Entscheidungen" (Laclau 2002b: 148f.).[200] Entscheidungen als Vermittlungen zu tarnen, ordnen Laclau und Mouffe als Strategien innerhalb von Diskursen ein, die den eigenen Machteinsatz verbergen sollen und damit andere Artikulationen mittels des Anscheins der „Objektivität" zu dominieren versuchen.[201] Einen politiklosen Zustand kann es nie ge-

200 Laclaus Begriff der Entscheidung ist sehr stark an Derridas Ausführungen dazu angelehnt (vgl. Kapitel 2.1.4). Stephan Moebius weist auf einen zentralen Unterschied hin: Wo Laclau die Entscheidung als genuin eigenen Moment des Subjekts (vgl. Kapitel 2.3.9) interpretiert, so ist bei Derrida der Andere auch im Prozess der Entscheidung anwesend. Eine Entscheidung ist ohne den Anderen nicht möglich, da die Entscheidung durch Identifizierung geschieht, doch die Identifizierung verlangt wiederum die Abgrenzung vom Anderen (vgl. Moebius 2006).

201 Laclau und Mouffe sind vehemente Gegner der sogenannten TINA-Politik („There is no alternative"), die stets impliziert, als könne in einer politischen Frage nur genau eine Antwort die richtige sein. Ein solches umfassendes Gemeinwohl, beste Lösungen oder Unparteilichkeit existieren für sie nicht, sondern sind Taktiken der Immunisierung des eigenen Diskurses. Laclau und Mouffe wenden sich auch gegen alle Theorien, die einen machtfreien Zustand als Ideal ansehen (wie kommunistische Theorien oder Anthony Giddens „Dritten Weg", vgl. Giddens 1999) und die propagieren, Politik könne

ben: Durch die Subversionen und Brüche innerhalb der Diskurse, die aufgrund der Kontingenz unumgänglich sind, wird es immer Notwendigkeiten für echte Entscheidungen geben. Aber je starrer sich die Diskurse präsentieren und je weniger Artikulationen sie ermöglichen, desto weniger Politik kann betrieben werden.[202]

Zweitens sind Antagonismen eine Vorbedingung für das Politische. Wenn unentscheidbare Situationen Wahlmöglichkeiten eröffnen, für die jeweils unterschiedliche politische Identitäten in einem gemeinsamen Wettbewerb eintreten, bedeutet dies, dass das Politische notwendigerweise Konflikte und Kämpfe nach sich zieht.[203] „The moment of antagonism where the undecidable nature of the alternatives and their resolution through power relations becomes fully visible constitutes the field of the ‚political'." (Laclau 1990a: 35) Antagonismen nehmen in der Definition des Politischen eine notwendige Rolle ein, da Laclau und Mouffe Konflikte im politischen Prozess zwischen verschiedenen Identitäten verorten: Das Politische

---

aus der Gesellschaft eleminiert werden oder in eine bestimmte Sphäre (beispielsweise die Öffentlichkeit) „verbannt" werden.

202 Hier wird deutlich, inwiefern Laclaus und Mouffes Theorie in Verbindung mit Derridas Dekonstruktion steht (vgl. Laclau 1999; Norval 2004). Die Dekonstruktion zeigt auf wo scheinbar „natürliche" Bedeutungen kontingent sind und wo in Diskursen Brüche und Dislokationen vorliegen. Damit eröffnet die Dekonstruktion neue Fragen, die Entscheidungen nach sich ziehen. Diese Fragen können nur durch Politik und Hegemonien beantwortet werden. Sie wirkt politisierend, indem sie eine (politische) Diskussion über als natürlich empfundene Tatsachen entfacht. „Dekonstruktion ist primär eine *politische* Logik in dem Sinne, daß sie, indem sie die strukturelle Unentscheidbarkeit ausgedehnter Gebiete des Gesellschaftlichen aufzeigt, den Spielraum der Operation verschiedener Momente der politischen Institution vergrößert. [...] Das zentrale Thema der Dekonstruktion ist die politisch-diskursive Produktion der Gesellschaft. [Herv.i.O.]" (Laclau 1999: 135)

203 Dirk Auer (2008) ordnet Laclaus und Mouffes politische Theorie in die Gruppe der Konflikttheorien ein. „[...] die Hegemonietheorie [geht] damit von der prinzipiellen Konflikthaftigkeit der modernen Gesellschaft aus. Ursprünglich ist der Antagonismus insofern, als jede Identität immer von einem für sie konstitutiven Außen abhängig bleibt. Antagonismen werden deshalb auch nicht einseitig als desintegrativ wahrgenommen, sondern sind immer beides zugleich: Ihnen kommt für den sozialen Zusammenhang zum einen ein integrierendes Moment zu, da sich Identitäten (von Subjekten, sozialen Gruppen, Gemeinschaften) überhaupt nur innerhalb antagonistischer Beziehungen konstituieren können. Auf der anderen Seite ist es gerade der Antagonismus, der die vollständige Konstitution sozialer Objektivität und damit eine letzte Versöhnung der differentiellen Elemente in einer übergreifenden Einheit verhindert. Soziale Integration bleibt dadurch immer unvollständig." (Auer 2008: 254)

basiert darauf, dass Gruppen oder Individuen darum kämpfen, wer seine bevorzugte Bedeutungsfestlegung durchsetzen kann. „[…] political competition can be seen as attempts by rival political forces to partially fix those signifiers to particular signifying configurations." (Laclau 2002a: 435) Die Interessen und Bedürfnisse, um deren Erfüllung diese Gruppen oder Individuen konkurrieren, resultieren nicht aus bereits fertigen Identitäten. Auch hier sind Laclau und Mouffe in ihrer Kritik eines Essentialismus konsequent. Vielmehr werden Identitäten in solchen Kämpfen gebildet. „Therefore political practice in a democratic society does not consist in defending the rights of preconstituted identities, but rather in constituting those identities themselves in a precarious and always vulnerable terrain." (Mouffe 2003: 85) Die Bildung einer Identität geschieht durch Abgrenzungen, die in Antagonismen umschlagen können. Es ist Laclau und Mouffe klar, dass nicht jede (Gruppen-)Identität zwangsläufig auf einem Antagonismus beruht. Liegt jedoch kein Antagonismus vor, so handelt es sich für Laclau und Mouffe auch nicht um eine politische Auseinandersetzung, da sie nur antagonistische Kämpfe als politisch definieren. Dies ist eine Setzung, die jedoch mit dem Ziel formuliert wird, einen präziseren Politikbegriff zu ermöglichen: Durch die Vorbedingung, dass das Politische auf Antagonismen aufbaut, engen Laclau und Mouffe ihren sehr weit gefassten Politikbegriff wieder ein. Damit entkommen sie der oft geäußerten Kritik an poststrukturalistischen Theorien, dass deren Politikbegriff inhaltsleer sei, weil er selbst die Bildung von Bedeutungen als politisch begreift. „However, critics argue that if all social relations and identities are the product of power, this critical perspective is actually redundant." (Nash 2001: 83, vgl. Höller 1995; Howarth 1998: 291) Indem Laclau und Mouffe nur antagonistische Machtbeziehungen als politisch definieren und in jeglichen anderen Machtbeziehungen lediglich politisches Potenzial sehen, können sie eine klare Abgrenzung zwischen politischen und sozialen Artikulationen treffen.

Die Vorbedingung von Antagonismen und das Vorliegen von Kämpfen und Konflikten in der Politik zeigt eine Ähnlichkeit zu Carl Schmitts politischer Theorie auf. Genauso wie Schmitt, der Politik auf die Unterscheidung von Freund und Feind zurückführt, definieren Laclau und Mouffe das Politische auf Basis einer „Wir/Sie"-Relation.[204] Diese muss jedoch nicht wie bei Schmitt die extreme Intensi-

---

204 Vgl. Schmitt 1996: 26. Mouffe setzt sich in ihren Schriften mehr als Laclau mit Schmitt auseinander und widmet der Neuinterpretation Schmitts einen ganzen Sammelband (vgl. Mouffe 1999d). Sie bestätigt seine politische Freund-Feind-Unterscheidung, dehnt diese jedoch von politischen Akteur_innen auf Bedeutungen und Diskurse aus. Auch teilt sie seine Kritik an den liberalen Demokratietheorien, die laut Schmitt den Aspekt des Politischen nicht genügend berücksichtigen, sondern zu sehr nach unpolitischen Lösungen suchen. Anders als Schmitt wendet Mouffe diese Kritik jedoch nicht in eine Ablehnung der Demokratie, sondern lässt ihre agonale Demokratietheorie daraus erwachsen (vgl. Kapitel5.2.3).

tät einer prinzipiellen Tötungsbereitschaft umfassen – es reicht eine antagonistische Beziehung, bei der eine Identität durch den Antagonismus in der Ausbildung gestört wird, aber gleichzeitig den Antagonismus als Möglichkeitsbedingung benötigt (vgl. Mouffe 1993c: 470; Mouffe in Marchart 1993: 408).

Neben dem Politischen definieren Laclau und Mouffe auch den Terminus der „Politik“:

„Den Begriff ‚Politik‘ werde ich verwenden, um das Ensemble von Diskursen, Institutionen und Praktiken zu bezeichnen, deren Ziel es ist, eine Ordnung zu etablieren, menschliche Existenz in einem Kontext zu organisieren, der aufgrund der Präsenz des ‚Politischen‘ immer konfliktuell ist. Politik geht es um die Formation eines ‚wir‘ gegen ein ‚sie‘. Sie zielt auf die Konstruktion einer Einheit im Kontext von Konflikt und Diversität.” (Mouffe/Marchart 2005: 51)

Politik umfasst die Vorgehensweisen, mit denen gesellschaftliche Gruppen oder Individuen antagonistische Beziehungen austragen und durch welche soziale Beziehungen und Identitäten verändert, gebildet oder verfestigt werden. Wo das Politische die Bedingungen von Entscheidungsfindung (Ausschlüsse als Notwendigkeit bei Bedeutungsdefinitionen und basierend darauf das Vorhandensein von Antagonismen) umfasst, bezeichnet die Politik die gesellschaftlichen Instrumente, wie solche Entscheidungen getroffen und ausgehandelt werden. „Demgegenüber zielt die *Politik* darauf ab, eine Ordnung zu schaffen und das menschliche Zusammenleben zu organisieren, und zwar unter Bedingungen, die immer konfliktträchtig – da vom *Politischen* durchdrungen – sind. [Herv.i.O.]“ (Mouffe 1993c: 471) Antagonismen spielen hierbei eine zentrale Rolle. Es ist eine wichtige Aufgabe der Politik, die Antagonismen durch passende Prozeduren so zu befrieden, dass die Konflikte nicht gewaltsam ausgetragen werden. „Die Politik betrifft also das Handeln im öffentlichen Raum und die kollektive Identitätsbildung. Ihr Ziel ist die Schaffung eines ‚Wir‘ im Kontext der Verschiedenheit und des Konflikts. Die Bildung eines ‚Wir‘ gelingt aber nur dann, wenn es vom ‚Sie‘ unterscheidbar ist.“ (ebd.: 471)

Politik ähnelt für Laclau und Mouffe weniger einer plötzlichen Revolution, denn mehr einer langsamen Emanzipation beziehungsweise einem langwierigen „Stellungskrieg“.[205] Jede Veränderung kann nur auf dem Bestehenden aufbauen, das nicht radikal abgeschafft werden kann, sondern mit dem man sich auseinander setzen muss (vgl. Mouffe 2014a: 18, 171f.). Sie wird immer wieder auf das Bestehende verweisen und kann die Verhältnisse nie radikal ändern. Um neue politische Strömungen zu etablieren, bedarf es nicht einer einzigen Vorgehensweise, sondern

205 Nicht umsonst sind beide Wörter titelgebend in Laclaus „Emancipation(s)“ (Laclau 1996) und Mouffes „Exodus und Stellungskrieg“ (Mouffe/Marchart 2005).

es müssen viele Ebenen angesprochen und verschiedene Bündnisse (Äquivalenzketten) errichtet werden, um voranzukommen. So sollten sich politische Aktivist_innen nicht auf eine Strategie verlassen, sondern bemüht sein, neben dem gemeinsamen Kampf mit anderen regionalen und überregionalen Gruppen auch die staatlichen und überstaatlichen Institutionen mit einzubeziehen (vgl. Mouffe/Marchart 2005: 28f., 36, 38).

2.3.8 Bedeutungsfixierung durch Hegemonien

Die wichtigste Vorgehensweise in der Politik, um die eigenen Bedeutungsfestlegungen durchzusetzen, ist die Herstellung gesellschaftlicher „Objektivität". Dieses Instrument der Politik, bestimmte Diskurse und Identitäten als ausschlaggebend für die Gesellschaft zu setzen, bezeichnen Laclau und Mouffe als „Hegemonie". Eine Hegemonie umfasst die Summe an Knotenpunkten, welche einen Diskurs prägen und das Denkbare vorgeben. „Gesellschaftliche Objektivität wird durch Machtakte konstituiert und hat damit immer eine politische Dimension. Dieser Zusammenhang – oder eher wechselseitige Zusammenbruch – zwischen Objektivität und Macht macht ‚Hegemonie' aus." (Mouffe 2001a: 12, vgl. Mouffe 1988b: 37)

Hegemonien stellen in den Diskursen allgemein anerkannte Denk- und Ordnungsmuster dar und bilden das, was die Gesellschaft als Normalität begreift. Einer Hegemonie ist es gelungen, die Bedeutungen in einem oder mehreren Diskursen maßgeblich zu prägen und die Mehrzahl der Artikulationen zu beeinflussen, indem ihre Kernaussagen nicht mehr als kontingent, sondern als „wahr" und „natürlich" gelten. Gleichzeitig stellen Hegemonien andere Denkpositionen als „undenkbar" und nicht intelligibel dar – was Laclau sogar als den erfolgreicheren Part der hegemonialen Logik empfindet (vgl. Marchart 1998: 14; Laclau 1988a: 57). „Diese Hegemonien arbeiten nicht nur mit Macht- und Zwangseffekten, sondern auch mit der Attraktivität der hegemonialen Positionen: Hegemonie ist, was einer Mehrheit als erstrebenswert suggeriert wird und damit den Status der kulturellen Alternativlosigkeit gewinnt." (Reckwitz 2008a: 70)

Eine Hegemonie kann nie unbeschränkt über einen Diskurs herrschen, denn die von ihr geschaffene Objektivität steht mit den dafür benötigten Machtprozessen in einem Wechselspiel zueinander. Objektivität wird einerseits durch Macht produziert, aber gleichzeitig durch sie untergraben, denn jeder Machteinsatz, der eine Hegemonie stützen soll, weist auf deren soziale Konstruktion hin. Zudem wird eine Hegemonie gleichsam stabiler und instabiler, solange sie sich ausbreitet und in immer mehr Artikulationen einschreibt: Bei jeder Vereinnahmung von Bedeutungen (indem neue Äquivalenzen von diesen Bedeutungen auf die Hegemonie verweisen) nimmt die Hegemonie einerseits mehr Raum in einem Diskursgeflecht ein und kann dieses mehr dominieren. Andererseits verringert sich durch jedes neue Äquivalenz-

verhältnis der eigene Bedeutungskern und die Hegemonie wird schwammiger und inhaltsleerer. Der Begriff der Demokratie bildet spätestens seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion eine weltweite Hegemonie. Ausgangspunkt hierfür war die Verknüpfung der ursprünglichen athenischen Demokratie mit neuen Konzepten wie der Repräsentation und Schutzrechten, die es ermöglichten, moderne Staaten mit demokratischen Institutionen zu regieren. Diese Erweiterung des Demokratiekonzepts geht allerdings mit dem Vorwurf einher, dass sich die Demokratie von ihrem ursprünglichen Kern, der Mitbestimmung, Partizipation und der Idee der Bürger_innen als Souverän, immer weiter entferne.[206] Es gilt auch für den Demokratiediskurs, was Laclau als Problem der Hegemonien beschreibt: „Einerseits hängt ihr Erfolg davon ab, sich selbst immer größere Systeme von kontextuellen Differenzen zu absorbieren; aber genau aufgrund dieses Erfolges wird die Verbindung des hegemonialen Prinzips mit den Differenzen, die dessen ursprüngliche Identität konstituierten, immer dünner.“ (Laclau 1998: 260)

Macht, Knotenpunke und Hegemonien bilden den Kontrapunkt zu Kontingenz und Antiessentialismus: Wo letztere für Wandel und Instabilität sorgen, garantieren erstere Stabilität und Ordnung im Diskurs. Hegemoniale Praxen schaffen Regelmäßigkeiten in Diskursen, indem sie Äquivalenzketten innerhalb und zwischen Diskursen knüpfen. Diese Prozesse dürfen jedoch nicht so verstanden werden, dass Akteur_innen berechnend einen Diskurs prägen oder dass eine Hegemonie in irgendeiner Form Absichten hätte. Laclau und Mouffe wollen Hegemonien und Diskurse nicht personalisieren,[207] vielmehr sehen sie Hegemonien als *Logik der Politik* beziehungsweise Diskurslogik an.

Diese Logik erläutern sie folgendermaßen: Politik entsteht dann, wenn die Grundlosigkeit echte Entscheidungen erfordert, zu deren Durchsetzung Machteinsätze benötigt werden. Die getroffenen Entscheidungen halten sich nur dann dauerhafter, wenn der Machteinsatznicht mehr sichtbar ist. Ein solches „Unsichtbarwerden“ der Macht entwickelt sich graduell, indem bestimmte Inhalte eines Diskurses immer wieder wiederholt und als naturgegeben präsentiert werden, während ihre Alternativen als „absurd“ unterdrückt werden. In Folge erscheint der Diskurs immer mehr als einzig kohärente Wahl, wohingegen die Alternativen nicht mehr als wirkliche Alternativen wahrgenommen werden. Ein solcher Diskurs hat gute Chancen zu Sedimenten und Knotenpunkten des Sozialen werden, da er nicht mehr als umstritten gilt, sondern als apolitische Wahrheit anerkannt wird. Die Logik der Politik setzt an dieser Leerstelle an: Zwar sind geschlossene Diskurse nie zu erreichen, weshalb Politik überhaupt stattfindet. Aber für die Gründung von Hegemonien, das heißt dauerhafteren und dominanten Diskursen, ist es vonnöten, dass sich diese He-

206 Dies wird schon von Jean-Jacques Rousseau moniert, vgl. Schmidt 2000: 95.

207 Allerdings gelingt es ihrer Wortwahl und der ihrer Kritiker_innen nicht immer, den Anschein einer solchen Personalisierung zu vermeiden.

gemonien als Universalität darstellen. Hegemonien greifen in der Politik Partikularismen heraus und setzen sie als Universalismus durch.

„Wir haben gesehen, wie die ausstehende Vollständigkeit der Struktur (in diesem Fall der Gemeinschaft) durch einen ihrer partikularen Inhalte (eine politische Macht, eine Klasse, eine Gruppe) repräsentiert/fehlrepräsentiert wird. Diese Beziehung, in der ein partikulares Element die unmögliche Aufgabe einer universalen Repräsentation übernimmt, nennen wir ein *hegemoniales* Verhältnis. [Herv.i.O.]" (Laclau 1999: 136)

Es zeigt sich, dass unterschiedliche Hegemonien nur im Raum des Politischen, wo Sinnbrüche, Dislokationen und Artikulationen stattfinden, existieren können. In Gesellschaften, die sich als Ableitung (etwa eines göttlichen Willens) begreifen, weil sich in ihnen bereits sehr dominante Hegemonien durchgesetzt haben, können sich schwerer konkurrierende Hegemonien ausbilden (vgl. Laclau/Mouffe 2000: 171).[208] „Es ist zusätzlich notwendig, daß die Artikulation durch die Konfrontation mit antagonistischen artikulatorischen Praxen erfolgt – mit anderen Worten, daß Hegemonie auf einem kreuz und quer mit Antagonismen durchzogenen Feld auftaucht und deshalb Äquivalenzphänomene und trennende Grenzeffekte voraussetzt." (Laclau/Mouffe 2000: 177, vgl. Laclau 1990a: 219; Rüdiger 1996: 162)

Der Begriff der Hegemonie wird konturierter, wenn berücksichtigt wird, bei wem Laclau und Mouffe dafür Anleihen nehmen: Einerseits aus marxistischen Theorien und andererseits aus Jacques Lacans Psychoanalyse. In Marxismus wird der Hegemoniebegriff benutzt, um Vorgänge der realen Welt zu rechtfertigen, die von dem von Karl Marx vorhergesagten Lauf der Geschichte abweichen. So musste zum Beispiel erklärt werden, dass in Russland nicht die noch rückständige Arbeiterschaft, sondern Teile der Bourgeoisie die Revolution vorantrieben. Hegemonie wurde als „escape clause" (Townshend 2004: 270) und Ersatzkonstruktion genutzt, um die marxistische Theorie zu verteidigen, obwohl die Realität sich anders gestaltete. „Der Begriff der Hegemonie tauchte nicht auf, um einen neuen Typus von Beziehung in seiner besonderen Identität zu definieren, sondern um eine Lücke zu

208 Die Moderne verknüpfen Laclau und Mouffe mit dem Aufkommen besonders vieler Hegemonien, da laut Claude Lefort ein wichtiges Kennzeichen der Moderne das Akzeptieren der Grundlosigkeit und das Hinterfragen letzter Gründe ist. Für Anja Rüdiger (1996: 201) gehört deswegen zum laclauschen und mouffeschen Politikbegriff auch das „praktische Moment" dazu, dass Antagonismen und die Kontingenz des Politischen akzeptiert werden. Solch ein Bewusstsein hat sich jedoch erst in der Moderne gebildet. Eine häufige Kritik an Laclau und Mouffe bemängelt, dass ihre Theorie den Anschein erwecke, als gäbe es vor der Moderne keine Hegemonien, da sie von den Grenzen des *ancien régime* als „gegebenen" sprechen (vgl. Howarth 2000: 117; Mouzelis 1988: 113; Torfing 1999: 110).

schießen, die sich in der Kette der historischen Notwendigkeit aufgetan hatte.“ (Laclau/Mouffe 2000: 37, vgl. Laclau 1990a: 95) Erst Antonio Gramsci weitete den Hegemoniebegriff auf kulturelle Prozesse und die Politik der Akteur_innen aus, die wie die Ökonomie einen Einfluss auf den Verlauf der Geschichte haben. Gramsci bringt für Laclau und Mouffe als erster Kontingenz in die marxistische Theorie, weil durch das Moment der Kultur die Geschichte nicht mehr determiniert ist.

Laclaus und Mouffes Theorie geht von dem „Wunsch“ (vgl. ebd. 150, 167) jeder Gesellschaft nach Universalität und Totalität aus: Jede Gesellschaft hat das nie zu erreichende Ziel sich selbsttransparent, „objektiv“ und nach durch die Natur vorgegebenen Idealen zu entwickeln. „Nevertheless, it seems to me that what is retained from Gramsci is fundamental. We may find ‚a variety of hegemonic nodal points‘ structuring a given social formation, but these are all understood as instances of a single structuring mechanism: the *struggle* for society-as-totality. [Herv.i. O.]“ (Wenman 2003: 589) Der Anschein von Totalität wird durch Laclau und Mouffe mittels Hegemonien erreicht. Solch eine Hegemonie kann prinzipiell jede politische Gruppe durchsetzen und auch den Inhalt der Hegemonien sehen Laclau und Mouffe als Resultat vieler kontingenter politischer Prozesse an. Das Ziel der Hegemonien besteht darin, den „Mangel“ der Unabgeschlossenheit der Gesellschaft zu „nähen“.

„Hegemoniale Praxen ‚nähen‘, insofern ihr Wirkungsfeld durch die Offenheit des Sozialen, durch den letztlich unfixierten Charakter jedes Signifikanten bestimmt ist. Dieser ursprüngliche Mangel ist genau das, was die hegemonialen Praxen aufzufüllen/zu ergänzen suchen. Eine total genähte Gesellschaft wäre eine, wo dieses Auffüllen/Ergänzen seine äußerste Wirkung erreicht hätte und sich deshalb mit der Transparenz einer geschlossenen symbolischen Ordnung identifizieren könnte.“ (Laclau/Mouffe 2000: 247)

Die Begriffe „Mangel“, „nähen“ und „Knotenpunkte“ weisen auf die Einflüsse aus Jacques Lacans Psychoanalyse hin. Die Logik des Politischen, dass sich Diskurse und Identitäten als geschlossen dazustellen versuchen, ähnelt dem Wunsch der Menschen, sich selbst als Einheit anzusehen. Die Anlehnung an die Psychoanalyse lässt vermuten, dass Laclau und Mouffe Diskurse zwar nicht personalisieren wollen, aber eine Analogie zwischen Menschen/Subjekten und Gesellschaft/Diskursen ziehen.[209]

209 Vgl. Marchart 2000. Dieser Analogieschluss und die fehlende Begründung hierfür wird insbesondere von Marc Anthony Wenman (2003: 590f.) und Paul Smith kritisiert: „[...] they appear to take for granted that the construction of the subject is in some way the same as the construction of a social/political discourse. [...] It is a startling lapse, in my view, for theorists so sophisticated as Laclau and Mouffe to blithely draw a direct analogy between the construction of these two orders.“ (Smith 1991: 105).

Es ist verwunderlich, dass Laclau und Mouffe den vermuteten Drang nach Schließung nur wenig begründen, weil sie sehr ausführlich alle anderen Thesen ihrer Theorie behandeln, insbesondere jene ihrer Diskurstheorie. Im Gegensatz dazu bleibt die Begründung ihrer politischen Theorie dürftig. Ihre Thesen zu den Hegemonien und ihren universalisierenden Versuchen bilden ein wichtiges Standbein ihrer Theorie, da sie erst vermögen, die Stabilität in den Diskursen zu rechtfertigen. Dieses Standbein wird von Kritiker_innen daher zu Recht als wackliges wahrgenommen:[210] Diskurse scheinen für manche Rezipient_innen als zu instabil und es komme nicht deutlich heraus, wieso gerade bestimmte Hegemonien sich als so langlebig erweisen.[211] Vor allem ihrer eigenen Demokratietheorie kommt der Wunsch nach einer Schließung eher in die Quere: Wenn, wie sich zeigen wird, ihre demokratische Gesellschaft die Sichtweise verinnerlichen soll, dass Offenheit und Pluralismus vorherrschen sollen, wie kann diese dann dem Wunsch nach Schließung widerstehen?

2.3.9 Subjektpositionen und das Subjekt als Mangel

Eine wirkungsmächtige Hegemonie der Moderne dreht sich um das „Subjekt": Das Subjekt wird in den westlichen Gesellschaften als der handelnde Akteur begriffen, der die Politik maßgeblich prägt. Das Menschenbild unserer heutigen Kultur baut stark darauf auf, dass der Mensch als selbstbestimmt, autonom, sich selbsttransparent und kohärent wahrgenommen wird (vgl. Honert 2011: 89).

Laclau und Mouffe wollen bei der Betrachtung des politischen Subjekts nicht ihrerseits einen Essentialismus kreieren, indem sie dem Subjekt oder den Menschen bestimmte Eigenschaften zuschreiben. Sie betonen, dass die Menschenbilder und Subjekte, wie alle anderen Bedeutungen auch, durch die Diskurse vermittelt wahrgenommen werden. Dementsprechend werden die jeweiligen Menschenbilder in den Diskursen entworfen und als Knotenpunkte gesetzt (Laclau/Mouffe 2000: 155). Der Mensch und die politischen Subjekte sind aus dieser Sichtweise von den Diskursen konstruiert, auch der heutige vorherrschende Subjektbegriff der Moderne: „Eine der wichtigsten Grundsätze der Kritik am Essentialismus war die Distanznahme von einer Konzeption des Subjekts, die dieses als eine rationale, sich selbst transparente Entität auffaßt, welche dem gesamten Feld seines Verhaltens einen homogenen Charakter verleihen könnte, indem sie die Quelle seiner Aktionen ist." (Mouffe 1998: 841)

---

210 Vgl. Howarth 2000: 119f.; Jörke 2004: 181f.; Lipowatz 1998: 164-166; Mouzelis 1988: 113, 115; Nash 2002: 104-107; Smith 1991: 105.

211 Vgl. Dallmayr 1987: 290f.; Mouzelis 1988: 115; Osborne 1991: 213.

Für Laclau und Mouffe treffen die Eigenschaften, die dem Menschen in diesem Bild zugesprochen werden, nicht zu: Rationalität ist für Laclau und Mouffe ein spezifischer Diskurs der Moderne, der die im Menschen vorhandenen Emotionen und Antriebskräfte übersieht. Politische Theorien, die auf der Rationalität des Menschen aufbauen, erzeugen vielfältige Ausschlüsse und bilden nie alle Menschen ab. Gleiches gilt für die Selbsttransparenz, die schon durch die Psychoanalyse erschüttert wurde (vgl. Mouffe 1995b: 260), und die auch durch die Diskurstheorie angegriffen wird. So wenig objektiv und sich selbst erkennend Subjekte sein können, so eingeschränkt sind auch ihre Möglichkeiten des Handelns: Zu sehr findet alles Handeln innerhalb der Begrenzungen durch die Diskurse statt, denn ein völliger Ausbruch aus den Denkmustern, welche die Diskurse der Gesellschaft vorgeben, ist nicht möglich.

Doch, so fragen Kritiker_innen angesichts von Laclaus und Mouffes Theorie, wie kann dann das Subjekt gedacht werden? Die Diskurstheorie erweckt den Anschein zweier Extreme: Entweder determinieren die Diskurse alles Denken und die Freiheit des Handelns ist letztlich nur eine Illusion, oder aber die Diskurstheorie kann als ein postmodernes „anything goes“ interpretiert werden, in dem aufgrund der völligen Kontingenz alles zugelassen ist. Beide Extreme machen einen Subjektbegriff nur schwer greifbar.

Laclau und Mouffe wollen beiden Extremen entkommen. Sie entwerfen in ihrer Theorie zwei Konzeptionen des Subjekts. In ihrer gemeinsamen Arbeit und in früheren Artikeln ersetzen sie das Subjekt erstens durch „Subjektpositionen“, wie sie auch Foucault für seine Theorie benutzt (vgl. Foucault 1997: 78). Mouffe behält in ihrer Demokratiekonzeption diesen Subjektbegriff bei. Laclau wendet sich in den 1990ern einem zweiten Subjektbegriff zu, der von Lacan und Žižek inspiriert ist: Das „Subjekt als Mangel der Struktur“.

„Subjektpositionen“ sind anders als das klassische Subjekt ein Produkt der Diskurse: Sie sind die von den Diskursen produzierten und bereitgestellten Möglichkeiten an Identitäten, Denkhaltungen und Handlungsmustern, mit denen sich Menschen identifizieren können und die sie für sich (unbewusst oder bewusst) übernehmen. Subjektpositionen umfassen soziale Kategorien und Gruppenzugehörigkeiten, durch welche Menschen charakterisiert werden und/oder in die sie sich selbst einordnen, wie Ethnizität, Nationalität, soziale Schicht oder politische Ausrichtung. Jeder Mensch findet sich in mehreren Subjektpositionen wieder. In den Diskursen werden solche Positionen als gängige Menschenbilder und Rollenmuster angeboten und Menschen gruppieren sich darin ein, da sie verschiedene Belohnungen oder Sanktionen erfahren, je nachdem welche Subjektpositionen sie vertreten. Mouffe erläutert folgendermaßen, was sich gegenüber dem klassischen Bild des Menschen als Subjekt verändert, wenn ihre Konzeption der Subjektpositionen angenommen wird:

„Unter solch einer Perspektive sollten wir den sozialen Agenten als durch eine Reihe von ‚Subjektpositionen', die nie ganz in einem geschlossenen System von Differenzen fixiert werden können, konstituiert ansehen, sowie als konstruiert durch eine Mannigfaltigkeit von Diskursen, zwischen denen es keine notwendigen Beziehungen aber eine konstante Bewegung von Überdetermination und Verdrängungen gibt. Die ‚Identität' eines solchen vielfältigen und widersprüchlichen Subjekts ist daher immer kontingent und unsicher, zeitweise an den Schnittpunkten jener Subjektpositionen fixiert und von spezifischen Formen der Identifikationen abhängig. Es ist daher unmöglich, von einem sozialen Agenten zu sprechen, als ob wir es mit einer einheitlichen, homogenen Entität zu tun hätten. Wir müssen uns ihm vielmehr als einer von den verschiedenartigen Subjektpositionen abhängigen Pluralität nähern, durch die er innerhalb verschiedener diskursiver Formationen konstituiert ist." (Mouffe 1998: 842)

Die Diskurse bieten letztlich nur eine begrenzte Auswahl solcher Subjektpositionen an, die auch nicht jeder_m zugänglich sind, weshalb eine gewisse Einschränkung für die Subjekte durchaus existiert. In dieser Sichtweise ist das Subjekt nicht autonom, sondern „it is the discourse which constitutes the subject position of the social agent, and not, therefore, the social agent which is the origin of discourse" (Laclau/Mouffe 1987: 82). Innerhalb von Diskursen werden nicht nur Subjektpositionen zur Verfügung gestellt, sondern es werden andere Subjektpositionen als „undenkbar" oder „unnormal" ausgeschlossen. Auch diese tabuisierten Alternativen verbleiben stets im diskursiven Rahmen (vgl. Smith 1998: 64, 104ff.). Die Aktionen der Menschen als Subjekt sind demnach eingegrenzt, je nachdem welchen Denkhorizont die Diskurse überhaupt vorgeben.

„Die Hegemonien stellen sich als kulturelle Versuche dar, die Identitätshoffnungen des Subjekts zu befriedigen, sie stülpen ihm nicht nur gesellschaftliche Subjektivationszumutungen über, sondern erweisen sich als attraktive, psychisch positiv aufgeladene, am Ende libidinös besetzte Projektionsflächen von Subjekten, als eine Serie ‚ideologischer Fantasien' (Žižek), von Formen eines mythischen ‚sozialen Imaginären'." (Reckwitz 2008a: 80)

Subjektpositionen sind durchaus vielfältig und Veränderungen unterworfen, weshalb keinesfalls von einer „Struktur" oder der „gesellschaftlichen Objektivität" abgelesen werden kann, welche Subjektpositionen welche Menschen oder Gruppen determinieren. Für Menschen bestehen immer Möglichkeiten der Annahme oder Ablehnung von Subjektstrukturen, da sie sich in mehreren Diskursen bewegen, deren Subjektpositionen durchaus im Widerspruch zueinander stehen können. Gerade durch die Offenheit der Diskurse und die Existenz eines Äußeren können Subjektpositionen zurückgewiesen oder durch Umdeutungen nach und nach abgewandelt werden, selbst wenn die eigene strukturelle Position (zum Beispiel eine bestimmte

Religion) eine bestimmte Subjektposition sehr nahelegt (zum Beispiel die tugendhafte und züchtige Frau).[212]

„Insofern jedes Individuum an einer ganzen Reihe verschiedener gesellschaftlicher Beziehungen teilhat, ist es der Sitz einer Pluralität von Bestimmungen, denen verschiedenartige Diskurse entsprechen, wobei jeder dieser Diskurse ‚Interessen' aufbaut und bestimmte Subjekt-Positionen produziert. Jedes Subjekt ist daher notwendigerweise vielgliedrig, heterogen und am Schnittpunkt mehrerer Diskurse zusammengebaut, wo es vorübergehend fixiert oder ‚angenäht' (frz.: suturé) wird." (Mouffe 1982: 31f., vgl. Smith 1998: 63)

Welche Subjektpositionen sich als besonders wirksam erweisen, ist nicht vorgegeben, sondern immer das Ergebnis kontingenter hegemonialer Artikulationen. Auch hier sind Laclau und Mouffe so beflissen, jegliche Determinierungen abzuweisen, dass die gesellschaftlichen Zwänge und Belohnungen – zum Beispiel durch den Entzug oder das Gewähren von Anerkennung und Unterstützung, durch Gewaltandrohungen, Lächerlichmachen oder Zuwendung – in ihrer Theorie viel zu unterbelichtet bleiben.

Laclau (1994a: 287) wandte sich in den frühen 1990ern von den Subjektpositionen ab, da er sie als das „symmetrische Andere" des selbstbestimmten Subjekts identifiziert: Genauso wie das Subjekt der Moderne beruhen die Subjektpositionen auf einem Essentialismus, nämlich einem der Strukturen und der „objektiven Totalität". Subjektpositionen sind in dieser Sichtweise nicht durch den ihnen inhärenten Essentialismus determiniert, aber durch die Strukturen, deren Ausdruck sie sind. „Das hegemoniale Subjekt kann auf keinem Terrain abseits jener Struktur konstituiert werden, zu der es gehört. Wenn allerdings das Subjekt eine bloße Subjektposition in der Struktur wäre, dann wäre letztere vollständig geschlossen und es gäbe überhaupt keine Kontingenz – und keinen Grund überhaupt etwas zu hegemonisieren." (Laclau 2002b: 134)

---

212 Terry Eagleton liest hierbei heraus, dass Laclau und Mouffe Subjektpositionen als zufällig vergeben betrachten: „Das soll vermutlich heißen, es sei reiner Zufall, daß nicht alle Kapitalisten revolutionäre Sozialisten sind." (Eagleton 1993: 247) Für Laclau und Mouffe regieren jedoch nicht die Zufälle in den Diskursen, sondern stets die Kontingenz. Für sie ist Eagletons provokantes Beispiel im Rahmen des Möglichen: Es hätten sich Diskurse so entwickeln können, dass kapitalistische und sozialistische Positionen sich ergänzen und nicht nur entgegen stehen. In diesem Fall könnten Kapitalist_innen eine sozialistische Revolution befürworten. Die tatsächliche Entwicklung brachte jedoch einen Antagonismus zwischen beiden Diskursen hervor, so dass nun eine Artikulation zwischen sozialistischen und kapitalistischen Thesen als befremdend wahrgenommen wird. Vgl. auch Smith 1998: 92.

Solcherlei geschlossene Strukturen würden jegliche weiteren Grundannahmen von Laclaus und Mouffes Theorie torpedieren und Hegemonien und Politik verunmöglichen. Laclau will also auch beim Subjekt die Offenheit der Strukturen berücksichtigen. Anregungen dafür findet Laclau bei Žižek und Lacan. In Folge entwirft er das Subjekt als „Mangel der Struktur".

„So wie Lacan nimmt Laclau nun an, dass es subjektive Elemente ‚jenseits' der kulturellen Subjektpositionen gibt. Diese Psyche ist von vorneherein instabil: Sie besteht aus einem Mangel, einem Wunsch nach Komplettierung, der in der Unterwerfung unter symbolische Ordnungen – das heißt unter Laclau'sche Diskurse, insbesondere hegemoniale Projekte – nach Befriedigung sucht." (Reckwitz 2008a: 80)

Die Grundlage dieses Subjektbegriffes liegt für Laclau in den Eigenschaften der Diskurse: Diskurse sind offen, sie können sich nie als völlige Totalität darstellen und in ihnen ist Politik möglich, da immer wieder echte Entscheidungen verlangt werden. Diskurse sind aufgrund ihrer Kontingenz und dem Vorhandensein von Dislokationen – Mängeln in ihrer Struktur – nicht in der Lage, völlig determinierend zu wirken. Zwar können sehr oft durch die Diskurse Subjektpositionen abgeleitet und durchgesetzt werden, aber diese sind nie so eindeutig, wie es für eine Determinierung nötig wäre. Es ist in vielen Situationen nicht klar, welche Subjektposition Vorrang hat, sondern es treten Widersprüche und Wahlmöglichkeiten auf. Genau in solchen Situationen verortet Laclau die Freiheiten des Subjekts: Jede Unentscheidbarkeit des Diskurses, jeder Einbruch von Kontingenz und Politik, jede Unterminierung durch das Äußere begrenzt die Macht des Diskurses, eindeutige Subjektpositionen vorzugeben. Das Subjekt hat in diesen Momenten eine Wahlfreiheit, bei der es kreative Entscheidungen treffen kann.

„Das kann nur geschehen, wenn die Struktur nicht völlig mit sich versöhnt ist, wenn sie von einem originären Mangel bewohnt wird, von einer radikalen Unentscheidbarkeit, die dauernd von Entscheidungsakten überwunden werden muss. Genau diese Akte sind es, die das *Subjekt* konstituieren, welches als nur ein Wille existieren kann, der die Struktur transzendiert. [Herv.i.O.]" (Laclau 2002b: 134f., vgl. Laclau 1990a: 30)

Ein Subjekt entsteht in diesen Momenten der Entscheidung, sobald ein Individuum sich mit einer der Wahlmöglichkeiten identifiziert, die anderen Optionen ausschließt und eine Entscheidung trifft.[213] Eine solche Entscheidung ist nicht nur die

213 Rupert Simon (vgl. Simon 2008: 166; Derrida 1999a: 186f.) versucht mit Derrida nachzuweisen, dass Laclaus Theorie der Entscheidung kein Subjekt hervorbringen könne, weil die Unentscheidbarkeit auch nach der Entscheidung noch bestehen bleibe. Dieser Einwand überzeugt nicht, da diese fortbestehende Unsicherheit im Gegenteil gerade ein

Übernahme bestimmter vorgegebener Subjektpositionen, sondern sie ist die Identifizierung mit manchen Subjektpositionen, die das Individuum auch gleichzeitig hätte abweisen können. In diesem Prozess, in ständiger Rückkoppelung mit den Diskursen, entwickelt das Subjekt seine spezifischen Interessen und nimmt eine Identität an, die bei entsprechender Verfestigung ihrerseits zu einer Subjektposition werden kann. Seinen Subjektstatus erreicht das Subjekt durch die Freiheiten, die in den Lücken der Diskurse entstehen. Es ist „der Abstand zwischen der Unentscheidbarkeit der Struktur und der Entscheidung" (Laclau 1999: 126). Allerdings ist diese Freiheit durch die Eingebundenheit in die Diskurse keine völlige Freiheit, sondern eine Freiheit innerhalb der Diskurse, die sich durch Identifikationen manifestiert.

„Da dieser Wille keinen Konstitutionsort außerhalb der Struktur haben wird, sondern das Ergebnis des Scheiterns der Selbstkonstitution der Struktur sein wird, kann er nur durch Akte von Identifikation geformt werden. Wenn ich mich mit etwas identifizieren muß, dann deshalb, weil ich von Anfang an keine volle Identität besitze. Diese Identifikationsakte können nur als Resultat des Mangels in der Struktur gedacht werden und werden die permanente Spur des Mangels tragen. Kontingenz zeigt sich auf diese Weise: als die inhärente Distanz der Struktur zu sich selbst." (Laclau 2002b: 135, vgl. Laclau 1990a: 210; Thomassen 2005: 295)

Die Mängel der Diskurse setzen sich in den Subjekten fort. Die Subjektpositionen und Identifizierungen, aus denen sich das Subjekt bildet, summieren sich nicht nur, sondern sind teilweise entgegengesetzt, was weitere Entscheidungs- und Identifizierungsprozesse nach sich zieht.

Laclau gibt das Konzept der Subjektpositionen nicht ganz auf. Für ihn existieren Subjektpositionen als prägende Knotenpunkte für die Subjekte innerhalb der Diskurse. Sie sind jedoch aufgrund der Mängel der Struktur nie völlig abgeschlossen, sondern durch die Akte des Subjekts Wandlungen unterzogen, sobald neue Entscheidungen anstehen. Entscheidungen, die zu neuen Normen und Hegemonien im Diskurs werden, können sich als Subjektpositionen verfestigen. In diesem Fall liegt dann keine Lücke der Struktur mehr vor und die Möglichkeiten für das Agieren als Subjekt gehen an dieser Stelle verloren. Da aber jedes Schließen einer Lücke nur unvollständig vorgenommen werden kann und andere Situationen der Unentscheidbarkeit erzeugt, verschieben sich die Orte der Subjektwerdung (vgl. Moebius 2005: 139; Stäheli 2001: 209).

Garant dafür ist, dass es immer wieder Momente des Subjekts geben wird. Könnte mit einer Entscheidung eine Problematik endgültig gelöst werden und würde die Unsicherheit verschwinden, würde mit ihr auch die Freiheit für weitere Entscheidungen und damit die Momente des Subjektes verschwinden.

Für Laclau ist der Subjektbegriff eng mit dem Freiheitsbegriff verknüpft. Es kann nur von echten Subjekten gesprochen werden, wenn sie gewisse Freiheitsgrade besitzen und nicht als Objekte durch Strukturen oder ihre eigene innere Essenz getrieben sind. Gerade eine solche innere „Essenz" des Subjekts außerhalb der Diskurse empfindet Laclau nicht als Garant von Selbstbestimmung und Autonomie, indem sich die „wahren Interessen" des Subjekts gegen die aufgedrückten gesellschaftlichen Interessen durchsetzen. Vielmehr sieht er in diesem Fall das Subjekt durch diese angeblichen „wahren inneren Interessen" determiniert. Gleiches gilt für geschlossene Strukturen, die dem Subjekt Denken und Interessen vorschreiben. Die Freiheit für das Subjekt findet Laclau im „Mangel der Struktur", wann immer durch die Unabgeschlossenheit der Diskurse Lücken entstehen, in denen sich das Subjekt identifizieren und entscheiden muss.

„The structure will obviously not be able to determine me, not because I have an *essence* independent from the structure, but because the structure has failed to constitute itself fully and thus to constitute me as a subject as well. […] I am *condemned* to be free, not because I have no structural identity as the existentialists assert, but because I have *failed* structural identity. [Herv.i.O.]" (Laclau 1990a: 44, vgl. Bertram 1995: 94)

Die Freiheit ist jedoch keine unbegrenzte, denn das Subjekt bewegt sich nach wie vor in den Kontexten der Diskurse (vgl. Laclau 1999: 133). Je mehr konkurrierende Diskurse eine Gesellschaft ausbildet, desto größer sind für Laclau die Freiheiten der Einzelnen. Eine Gesellschaft mit einer einzigen dominierenden Hegemonie, die sich als harmonisch und geschlossen darstellt, engt die Freiheiten der Einzelnen drastisch ein. Die Utopie der Linken, dass eine Gesellschaft ohne Machtstrukturen maximale Freiheit ermöglichen würde, ist im Gegenteil für Laclau der Garant für Unfreiheit: In einer Gesellschaft, die nur noch von Rationalität geleitet wäre (und damit der Hegemonie der Rationalität folgen würde), hätten ihre Mitglieder keine Wahlfreiheiten mehr. Freiheit ist für das Subjekt also nur in Verbindung von Machtstrukturen mit all ihrer Kontingenz, ihren Brüchen aber auch ihrer Gewalt und ihren Antagonismen möglich (vgl. Laclau 2002b: 163f.; Laclau 1999: 121f.).

Nicht zuletzt in Laclaus Betonung von Freiheit wird deutlich, wieso Laclaus und Mouffes Theorie als die politischste innerhalb der poststrukturalistischen Theorien gilt, ja sogar als eine Theorie, die das Politische wieder entdeckt hat. Auf Basis der spezifischen Politikbegriffe der vier Autor_innen können nun erste Fragen zur Demokratiefähigkeit beantwortet werden.

2.4 ZUSAMMENFASSUNG: APOLITIK ODER NEUES DENKEN DES POLITISCHEN?

Derrida, Butler, Laclau und Mouffe entwerfen grundlegende politikwissenschaftliche Grundbegriffe wie die Identität, das Subjekt, die Macht und die Politik anders als bisherige Theorien. Doch wirkt sich die Dekonstruktion dieser Grundbegriffe negativ auf die Demokratietheorie(n) aus? Vier häufig geäußerte Kritiken an der Demokratiefähigkeit der Poststrukturalist_innen können auf der Basis der erkenntnis- und politiktheoretischen Texte bereits jetzt diskutiert werden. Sie lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

1) Der Poststrukturalismus ist apolitisch und kann Politik nicht theoretisieren.
2) Wer macht Politik, wenn das Subjekt dekonstruiert wurde? Wer ist dann noch politische_r Akteur_in in der demokratischen *polis*?
3) Kann noch von einer Handlungsfähigkeit der Mitglieder einer demokratischen Gemeinschaft gesprochen werden?
4) Ist für die poststrukturalistische Theorie eine emanzipatorische und die Demokratisierung vorantreibende Politik möglich?

Zu 1) Aufgrund der poststrukturalistischen Annahme, dass Erkenntnis über die Sprache vermittelt wird und Menschen die Welt über eine Art diskursive Brille wahrnehmen, ziehen Poststrukturalist_innen viele Analogien von der Sprache zur Gesellschaft. Daraus erwächst die Vermutung, dass der Poststrukturalismus die Welt und ihre Phänomene gänzlich als Text und Diskurs ansehe sowie soziale und politische Probleme nur als Sprach- und Zeichenprobleme begreife (vgl. Puller 2009: 6). Die vorangegangenen Kapitel haben anhand ihrer Beispiele bereits gezeigt, dass die poststrukturalistischen Theorien mitnichten soziale und politische Probleme übersehen oder als unwichtig einstufen. Nur weil die *Sichtweise* auf diese Probleme durch Diskurse beeinflusst ist, verhindert dies weder die Beschäftigung mit denselben, noch führt es zu einer Abwertung dieser. Die poststrukturalistischen Einsichten sind nicht ein Hemmschuh für die Analyse von sozialen und politischen Problemen, sondern im Gegenteil eine Bereicherung: Der Poststrukturalismus bringt mit seinen Erkenntnissen zu der Wirkmächtigkeit von Diskursen sowohl eine weitere Analyseebene (wie sich an der Methode der Diskursanalyse zeigt) als auch neue Problemstellungen ein. So kann das Fragen, wie sich gesellschaftliche Selbstverständlichkeiten (etwa der Subjektbegriff, die Sichtweise auf menschliche Körper oder die Natur) bilden, sehr aufschlussreich für die Lösung sozialer und politischer Probleme sein. Sind der Konstruktionscharakter von sozialen Kategorien, auf welchen die Problematik beruht, und deren Entstehungsbedingungen bekannt, können weitere und andere Lösungsansätze gesucht werden. Zudem arbeiten poststruktura-

listische Theorien überzeugend heraus, dass der Ursprung dafür, dass bestimmte Probleme als privat oder unpolitisch betrachtet werden, in höchst politischen Diskursen liegt. Ihre Texte zeigen auf, wie Diskurse soziale und politische Positionen erzeugen, verstärken oder auch verleugnen können. Damit vermögen sie sogar solche Probleme zu erkennen, die ansonsten in der Gefahr stehen, marginalisiert zu werden. Es kann also zurückgewiesen werden, dass die poststrukturalistische Herangehensweise weniger soziale und politische Probleme wahrnehme oder diese als unproblematisch einschätze. Dies zeigt sich vor allem bei Butler und Mouffe. Beide Autorinnen verbleiben nicht in der rein philosophischen, sprachwissenschaftlichen Ebene, sondern stellen soziale und politische Fragestellungen in ihren späteren Werken sogar in den Fokus (vgl. Butler 2005; Butler 2010; Butler 2016; Mouffe 1992c; Mouffe 1993a; Mouffe 1995a; Mouffe 1998; Mouffe 2000a; Mouffe 2005a; Mouffe 2014a).

Der Vorwurf, Politik nicht theoretisieren zu können, fußt auch auf dem Gewalt- und Machtbegriff des Poststrukturalismus: Da (je nach Theorie) Gewalt und/oder Macht bei jeder performativen und wiederholenden Bedeutungsfixierung zum Einsatz kommen, sind Gewalt und Macht überall am Werk. Eine solche Macht als Mikromacht lasse jedoch keine Abgrenzung zu einer genuin politischen Macht zu. Wenn Macht überall sei, sei sie nicht greifbar und könne als Begriff für eine politikwissenschaftliche Analyse nicht mehr verwendet werden. Zudem lasse sich eine solche Macht nicht eindeutig jeweiligen Akteur_innen zuordnen.

Diese Kritik muss für die hier untersuchten Poststrukturalist_innen zurückgewiesen werden. Sie ist deswegen nicht zutreffend, weil ausdrücklich zwischen der Politik und dem Politischen unterschieden wird. Politik umfasst für die Poststrukturalist_innen dasjenige Handeln, das zum Ziel hat, eine bestimmte Entscheidung, Agenda, Ordnung oder Stabilisierung in einer Gemeinschaft durchzusetzen und ähnelt damit klassischen Politikbegriffen (vgl. Kapitel 2.1.9, 2.2.8 und 2.3.7). Politik findet, anders als das Politische, nicht in jeder Bedeutungsgebung statt, sondern lässt sich eingrenzen. Mithilfe der Politik kann auch in poststrukturalistischen Theorien politisches Handeln identifiziert werden, wenngleich es Unterschiede zu klassischen Politikbegriffen gibt.

Der erste Unterschied ist, dass Poststrukturalist_innen politische Handlungen anders bestimmen. Sie stufen Handlungen, die den Individuen durch Diskurse vorgegeben werden und die „abgeleitet“ sind, nicht als politische Handlungen ein. Damit verengen sie entgegen des Vorwurfs den Begriff der Politik zunächst. Viele Handlungen, die quasi automatisch und ohne weitere Reflexion durchgeführt werden, sind demnach kein genuin politisches Handeln. Die dahinter stehenden Strukturen hingegen sind höchst politisch. Eine Abstimmung einer Abgeordneten im Bundestag, bei der allein die Fraktionsdisziplin den Ausschlag gab und die Debatte keinerlei Bedeutung für die Meinungsbildung der Abgeordneten hatte, ist als politischer Akt zumindest zweifelhaft. Die eigentliche politische Entscheidung wurde, je

nach Lesart, entweder von der Fraktion an anderer Stelle getroffen, welche die Abstimmungsrichtung vorgibt. Oder sie wurde von der Abgeordneten in dem Moment gefällt, in dem sie Teil der Fraktion wurde und die interne Regelung akzeptierte mit der Fraktion abzustimmen. Der eigentliche politische Akt, die Abstimmung, ist dann nicht mehr als eine Ableitung aus vorherigen Entscheidungen und in sich nicht politisch. Anders gelagert sind jene seltenen Fälle, in denen die Fraktionen die Abstimmung freigeben.

An anderer Stelle hingegen erweitern Poststrukturalist_innen den Politikbegriff: So zählen sie bestimmte Handlungen, die in anderen Theorien als privat klassifiziert werden, ebenfalls zum politischen Handeln. „Für bestimmte Regime stellt jedoch die Ausübung einer so kleinen Freiheit wie der Gang auf die Straße eine Herausforderung dar, sie bedeutet eine geringfügige performative Störung, ausgelöst durch eine Bewegung – im körperlichen wie im politischen Sinne des Wortes.“ (Butler 2016: 182) Ein Beispiel dafür ist die Verwendung der eigenen Muttersprache. In einem einheitlichen oder freiheitlichen Sprachraum fällt diese Handlung nicht als ein politischer Akt auf. Sprachräume sind jedoch Kristallisationspunkte für Einschluss- und Ausschlussmechanismen, weshalb die Aufrechterhaltung eng mit Fragen der Identität, der Nation oder der Schicht verbunden ist. Der konstitutive Charakter für eine Gemeinschaft wird deutlich, wenn eine Sprache verboten wird. In so einem Fall wird deutlich, dass bereits der alltägliche Gebrauch der Sprache als zersetzend für die Einheit der Nation gesehen wird, während auf der anderen Seite die Sprache als eine Grundbedingung für eine Identität als Volk gilt. Für Poststrukturalist_innen haben Äußerungen in einer bestimmten Sprache stets eine politische Dimension, da sie als eine Stabilisierung eines Sprachraumes wirken.

Der zweite Unterschied zwischen poststrukturalistischen und klassischen Politikbegriffen ist, dass es für Poststrukturalist_innen zu unterkomplex ist, Handeln hauptsächlich auf Individuen zurückzuführen und nicht zu thematisieren, welche Diskurse die Individuen zum Handeln motiviert, gedrängt oder gezwungen haben. Der Ursprung einer Handlung ist nicht im Individuum allein zu finden. Sie fordern ein, dass das ganze „Ensemble von Diskursen, Institutionen und Praktiken“ (Mouffe/Marchart 2005: 51) als „Urheber“ von Politik angesehen wird.

Als dritten Unterschied legen sie ihren Fokus darauf festzustellen, welche gesellschaftlichen Diskurse Handeln überhaupt ermöglichen und welche es verhindern. Damit steht dem Poststrukturalismus sogar ein breiteres Spektrum an Analysemöglichkeiten für politische Phänomene zur Verfügung, da sie sowohl das Handeln von Individuen untersuchen als auch die für dieses Handeln prägenden Diskurse in den Blick nehmen können.

Das Politische hingegen, verstanden als Raum, in dem Politik stattfindet, und als Summe der Gewalt- und Machtprozesse, ist tatsächlich als Analysekategorie nicht geeignet. Es ist nicht greifbar, weil es das Wirken der Mikromächte beschreibt und weil es niemandem zugeordnet werden kann. Es ist eher ein philosophischer

Begriff, der die Bedingungen der Möglichkeiten von Politik (aber auch von Erkenntnis und dem Sozialen) veranschaulicht. In dieser Funktion forciert der Begriff des Politischen trotzdem nicht eine Zerfaserung der Politik in eine Apolitik. Er zeigt im Gegenteil auf, welche Voraussetzungen nötig sind, damit Politik stattfinden sowie politisches Handeln als Politik wahrgenommen und bezeichnet werden kann. Durch den Begriff des Politischen wird deutlich, dass sich Politik in viel mehr Bereichen ereignen kann, als klassischerweise angenommen wird. In der demokratischen Praxis kann eine Politisierung von bislang unpolitischen Bereichen die Wahl- und Partizipationsmöglichkeiten vergrößern und eine Demokratisierung dieser Bereiche vorantreiben.

Der Begriff des Politischen hilft zu politisieren: Durch das Bewusstmachen, dass „Selbstverständlichkeiten“ durch politische Akte gebildet werden, können auch scheinbar unpolitische Bereiche wie das Private oder die Körper politisiert werden. Indem verborgene oder übersehene Macht- und Gewaltstrukturen in Diskursen aufgedeckt werden, kann gezeigt werden, dass diese politisch sind.[214] Dies trägt zu einer Bereicherung der demokratischen Praxis und der Demokratietheorie bei. Auf der Ebene der Theorie bringt die Untersuchung von liberalen Demokratietheorien zu Tage, dass der Liberalismus mit seiner Unterscheidung von öffentlich und privat sowie mit seinen Vorstellungen eines Konsenses entpolitisierte Bereiche erzeugt (vgl. Kapitel 3.5). Dies ist ein Grund für Kritik, denn gerade Poststrukturalist_innen beharren in der Demokratietheorie auf ein „Primat der Politik“, das heißt, sie wollen die Möglichkeiten erhöhen, politisch über Probleme und Grundsatzfragen mitbestimmen zu können. Poststrukturalist_innen werden daher zu Recht als „Denker_innen des Politischen“[215] bezeichnet.

Zuletzt wird die Apolitik daran festgemacht, dass auf Basis der poststrukturalistischen Grundlosigkeit und der Kritik an universalen Werten keine politische Agenda und keine Wertentscheidungen möglich seien. Dieser Punkt wird ausführlich in Kapitel 6 behandelt und soll daher noch zurückgestellt werden.

Zu 2) Der Vorwurf des Apolitischen ist eng verbunden mit der Frage nach der poststrukturalistischen Sichtweise auf das Subjekt. Der vermutete „Tod des Subjekts“ in der poststrukturalistischen Theorie zieht die Befürchtung nach sich, dass es keine Handlungsfähigkeit, keine Verantwortlichkeit und keine Akteur_innen mehr gebe,

---

214 Diese Aufgabe ist nach wie vor aktuell, wie Michael Th. Greven aufzeigt, da „sich heute in der Gesellschaft allgemein und spezifisch in der Politikwissenschaft Strategien der Kontingenzverleugnung- und verschleierung beobachten“ (Greven 2010: 73) lassen. Als Beispiele führt er die Enthistorisierung in der Politikwissenschaft, die deliberative Demokratie Habermas’ und die Expertokratie in westlichen Demokratien auf.

215 Vgl. Bedorf/Röttgers 2010; Bröckling/Feustel 2010; Flügel et al. 2004; Hebekus/Völker 2012.

sondern jegliche Politik ein Ergebnis von *différance*-Prozessen, Diskursen und diffusen, kaum oder gar nicht zu beeinflussenden Machtwirkungen auf sprachlicher Ebene sei. Es sei damit weder bestimmt, welche Handlungen welche politischen Effekte nach sich ziehen, noch könne politischen Entscheidungen eine Verantwortlichkeit zugeschrieben werden. Individuen, die durch die Diskurse determiniert sind, könnten keine Politik betreiben.[216] Die liberale Demokratie als Regierungsform beruhe allerdings darauf, dass ihre Bürger_innen verantwortlich, eigenmächtig und aktiv handeln können:

> „While poststructuralism is a thesis about power – and particularly the power to disseminate meanings (and the practices which follow from them) – this is the power of the meanings (the discourses), and nowhere are there acting subjects. This way of conceptualizing power is profoundly undemocratic, giving as it does all power to the text (or, more correctly, its reader) and denying subjects any space for creativity in their own lives." (Jenson 1990: 66)

Kann ein Subjekt, das alles andere als autonom, selbsttransparent und souverän ist, beim Wahlgang und bei der politischen Partizipation eine Politik betreiben, die seinen ureigensten Interessen entspricht? Die Annahme, dass Individuen autonom entscheiden können, ist eine der Triebfedern liberaler Politik.[217] Doch wie ist autonomes Entscheiden möglich, wenn es solche ureigenen Interessen nicht gibt, sondern diese nur ein Ergebnis der diskursiven und gesellschaftlichen Umstände sind? Demokratie enthält das Versprechen, dass durch Wahlen und Partizipation eine Mitbestimmung in der Politik möglich sei. Wenn sich Politik in das Walten der Diskurse verlagert, so kann dieses Versprechen nicht eingehalten werden.

Die Analyse der poststrukturalistischen Theorien zeigte, dass von einem Tod des Subjekts nicht gesprochen werden kann, sondern eher von einer Problematisierung des Subjektbegriffs. In allen Theorien bleibt das Subjekt in dem Sinne erhalten, dass die Möglichkeit eines Subjektstatus errungen werden kann. Da der Subjektstatus mit der Handlungsfähigkeit verknüpft ist, erlangt ein Mensch mit diesem Status zugleich Handlungsmöglichkeiten. Anders als in vielen liberalen Demokratietheorien hat für Poststrukturalist_innen kein Mensch automatisch den Subjektstatus. Stattdessen ist die Bildung von Subjekten und die Zuschreibung des Subjektstatus ein komplizierter Prozess, den die jeweiligen Diskurse vorschreiben. Der Vorteil von poststrukturalistischen Theorien ist, dass sie aufzeigen können, welche

216 Vgl. Berman 1990; Frank 1992 1992; Jenson 1990: 66; Krauß 2001: 401; Lau 1998: 952; Lang/Sauer 1998: 88; May 1995: 8f.; Nonhoff 1999: 24ff.; Rorty 1999: 105; Sarup 1993: 98; van Rossum 1985.

217 Vgl. DemoPunK 2005: 130; Peters 2001: 61ff. und Simons 2001: 129. Jon Simons bezieht sich in seiner Zusammenfassung zur Autonomie als demokratisches Kernprinzip vor allem auf John Dunn und David Held.

Bedingungen Menschen erfüllen müssen, um als Subjekte anerkannt zu werden und in einer Demokratie mit vollen Rechten agieren zu können. Insbesondere Butler macht sich hier verdient, indem sie die vielfältigen Ausschlüsse westlicher Demokratien erörtert und dokumentiert, welchen Menschen der Subjektstatus versagt bleibt. Gerade weil Demokratien auf Subjekten aufbauen, muss die Demokratietheorie die Voraussetzungen der Subjekte hinterfragen. Sie muss zudem Formen der Demokratie entwickeln, welche die die Subjektwerdung und die Ausbildung von Handlungsfähigkeit unterstützen. In den poststrukturalistischen Vorschlägen zur Demokratie spielen daher die Kritik an Diskursen und die Sichtbarmachung von Ausschlüssen eine wichtige Rolle, da beide die Subjektwerdung vorantreiben (vgl. Kapitel 2.3.9 und 2.3.3).

Zu 3) Die Menschen sind auch in den poststrukturalistischen Theorien nicht ihrer Handlungsfähigkeit beraubt. Diskurse schränken zwar das Denken und Handeln ein und prägen es sehr stark, aber sie können die Menschen nicht determinieren. Der Vorwurf, dass Diskurse in den poststrukturalistischen Theorien determinierend seien, wird sehr oft erhoben.[218] Für Derrida, Butler, Laclau und Mouffe ist diese Kritik allerdings nicht berechtigt, da sie in ihren Theorien immer wieder aufzeigen, wo Freiheiten innerhalb der Diskurse zu finden sind (vgl. Kapitel 2.1.4, 2.2.5 und 2.3.3). Diskurse sind zu einer Determinierung nicht in der Lage, da sie keine in sich konsistenten und widerspruchsfreien Weltbilder anbieten können. Diskurse werden gebrochen durch andere Diskurse, Aporien, Äquivalenzketten, konstitutive Außen, Antagonisten, Dislokationen, Dekonstruktion, Iterabilität und Performativität. Dies führt dazu, dass immer wieder Situationen entstehen, in denen Entscheidungen verlangt werden, zu denen ein Diskurs keine eindeutige, ableitbare Lösung anbieten kann. In den poststrukturalistischen Theorien sind dies die Momente, die Handlungsfähigkeit ermöglichen. Für Laclau ereignet sich in diesen Momenten sogar die Subjektbildung, nämlich als „Subjekt als Mangel der Struktur“ (vgl. Kapitel 2.3.9): Das Subjekt kann in den Momenten Entscheidungen treffen, in denen die Diskurse keine oder widersprüchliche Handlungsanleitungen vorgeben.

Zu 4) Der letzte Vorwurf bezieht sich darauf, dass mit den poststruktualistischen Annahmen keine emanzipatorische Politik gedacht werden könne. Politik bewirke keine zielgerichteten Fortschritte, da nicht absehbar sei, in welche Richtung sich Diskurse entwickeln. Seyla Benhabib vermutet, dass ein Subjekt, welches das Produkt der Diskurse sei, nicht die Distanz zu eben diesen Diskursen herstellen könne, um eine kritische Position einnehmen zu können und eine gesellschaftsverändernde Politik zu betreiben. Eine emanzipatorische Politik sei mit in die Diskurse verwobenen Individuen, die zudem noch auf die Utopien „großer Erzählungen“ verzich-

---

218 Vgl. Benhabib 1995b: 109; Lorey 1996: 12; Nussbaum 1999 und May 1995: 7f.

ten sollen, nicht möglich (vgl. Benhabib 1995b). Die Subjekte könnten sich nicht gegen die vorherrschenden Machtbeziehungen stellen, wenn sie selbst die Wirkung eben dieser Machtbeziehungen seien. Zudem böten Poststrukturalist_innen keine wirkmächtigen Strategien an, sondern problematisieren im Gegenteil, wie schwer oder gar unmöglich es sei, Diskurse gezielt und nachhaltig zu verändern. Das emanzipatorische Versprechen nach Freiheit, Gleichheit und Demokratisierung entpuppe sich auf dieser Grundlage als hohl.

Es ist wahr, dass Poststrukturalist_innen nicht sonderlich optimistisch sind, was die gezielte Veränderung von Diskursen angeht. Eindeutig ist für sie hingegen, dass sich Diskurse ständig verändern. Politische Handlungen können sich in viele, auch unerwartete Richtungen entwickeln und sie haben keine Erfolgsgarantie. Es ist nicht berechenbar, wie politische Handlungen von anderen aufgenommen werden und welche Folgehandlungen sie initiieren. Damit erteilen sie jedem Modell politischer Führerschaft eine deutliche Absage. Dies gilt sowohl für Politiken, die etwas verändern wollen, als auch für Politiken, die das Bestehende bewahren wollen. Für Poststrukturalist_innen gibt es keine Garantie und keine Teleologie, dass sich eine Politik langfristig durchsetzen und erfolgreich bestehen bleiben wird. Auch demokratische Errungenschaften sind aus ihrer Sichtweise stets prekär, können nie als selbstverständlich angesehen und müssen andauernd verteidigt werden.

Insbesondere Butler wurde und wird ihre eher pessimistische Sichtweise als Schwachstelle ihrer Theorie ausgelegt. Mit ihren Schriften, die dem feministischen Diskurs verhaftet sind, ergeht an Butler der zusätzliche Anspruch, eine feministisch-emanzipatorische Politik zu ermöglichen und voranzutreiben. Gemessen an diesem Maßstab haben poststrukturalistische Theorien tatsächlich Schwachstellen, denn vor allem Butler und Derrida bieten kaum Vorschläge, wie eine wirkungsvolle und zielgerichtete Politik betrieben werden kann. Mithilfe ihrer Theorien können bestehende Politiken zwar dekonstruiert und kritisiert werden. Doch als eigene, konstruktive Handlung bleibt nur, Diskurse und Begriffe mühsam und in langwieriger Arbeit durch performative und resignifizierende Akte im eigenen Sinne zu besetzen und zu verändern, ohne garantierte Aussicht auf Erfolg.

Laclau und Mouffe hingegen zeigen ein reicheres Instrumentarium in ihrer Theorie auf: Ihre Begrifflichkeiten der Diskurse, Äquivalenz- und Differenzlogik, Hegemonien, Knotenpunkte und Antagonist_innen erweisen sich als ergiebig für Analysen von bestehenden Politiken. Ihr Hegemoniebegriff zeigt darüber hinaus Möglichkeiten für politische Strategien auf, indem die Bildung von Hegemonien nicht nur theoretisch nachvollzogen, sondern auch praktisch geplant werden kann. Solch eine Hegemonie beabsichtigen Laclau und Mouffe mit ihrer radikalen und pluralen Demokratie zu errichten, welche eine antiessentialistische, plurale und demokratische Haltung als hegemonialen Diskurs zu verankern versucht (vgl. Kapitel 5.2). Laclau und Mouffe streben hierbei weniger eine politische Revolution an, sondern sind eher der Auffassung, dass allmähliche Reformen und ein Kulturwandel

zum Ziel einer (oder mehrerer) Emanzipation(en) führen. Ihrer beider Arbeiten sind von dem Gedanken getragen, der Linken theoretische Grundlagen und Vorgehensweisen an die Hand zu geben, wie eine linke, demokratische Politik als Hegemonie errichtet werden kann. Anders als bei Butler, der ihre fehlende politische Strategie zum Vorwurf gemacht wurde, wird Laclau aufgrund dieses Versuchs einer Hegemonienbildung angegriffen: Seine Beratung von lateinamerikanischen Politiker_innen und linken Bewegungen wird als „Linkspopulismus", „Perónismus" und „Post-*Marxismus*" (mit der Betonung auf Marxismus) (vgl. Müller 2015 und Schoepp 2015) diskreditiert. Dies ist insofern sehr erstaunlich und eine falsche Rezeption, da sich gerade Laclau vehement gegen Populismen ausspricht, die auf Essentialismen jeglicher Art basieren. Die demokratische Hegemonie, welche er und Mouffe anstreben, soll das Gegenteil einer totalitären, diskursverschließenden Politik sein. Sie soll stattdessen ein Bewusstsein für Kontingenz, Grundlosigkeit und der Notwendigkeit für politische Auseinandersetzungen schaffen. Sein *Post*-Marxismus (mit der Betonung auf Post) ist in diesem Sinne kein Marxismus, sondern eine auf linken Ideen aufbauende Demokratietheorie. Es ist daher fraglich, ob die Leser_innen nach der Lektüre von Laclaus und Mouffes Texten deren Theorie dazu nutzen wollen, eine (essentialistisch basierte) Hegemonie zu errichten, nachdem Essentialismen derart scharf angegriffen und verurteilt wurden.

Die veränderte Sichtweise auf politikwissenschaftliche Grundbegriffe hat nicht nur zu Kritiken an den Poststrukturalist_innen geführt. Diese diagnostizieren ihrerseits Schwachstellen an den bisherigen Demokratietheorien. Das folgende Kapitel wird ihre Kritik an den liberalen Demokratietheorien beleuchten.

3. Die Defizite moderner Demokratietheorien

Das Verhältnis zwischen Poststrukturalismus und Demokratietheorie kann nicht anders als schwierig bezeichnet werden. In den 1960er und 1970er Jahren lag das Thema „Demokratie“ gar nicht erst im Blickfeld der Poststrukturalist_innen der „ersten Generation“. Bei Derrida war zu diesem Zeitpunkt noch nicht einmal ein politischer Bezug offenbar. Es ist wenig verwunderlich, dass es in Folge Kritiker_innen waren, die – oftmals besorgt – die Folgerungen der Poststrukturalist_innen auf Politik und Demokratie übertrugen. Deren Überlegungen mündeten in Kritiken, die aufzeigen sollten, dass der Poststrukturalismus nicht nur für das politische Denken, sondern auch für die Begründung und Konzipierung der Demokratie problematisch ist. Die poststrukturalistischen Denker_innen blieben davon nicht unbeeinflusst.[219] Es ist davon auszugehen, dass die Strömung des Poststrukturalismus auch aufgrund der Kritiken das Stadium verließ, in dem sie sich mehr mit philosophischen und weniger mit praktischen Fragen beschäftigte. Ab Mitte der 1980er Jahren griffen Poststrukturalist_innen vermehrt die an sie gestellten Kritiken auf und fingen an, ethische Fragen und die Demokratie selbst zu problematisieren.[220] Derrida kam zunächst durch Themenstellungen, die von ihm für Vorträge erbeten wurden, zu Fragen welche die Demokratie betreffen.[221] Erst später, Mitte der 1990er, positionierte sich Derrida zur Demokratie mit verschiedenen Veröffentlichungen (vgl. Derrida 1992a, 2002a, 2003a, 2004a). In die 1980er und 1990er fällt auch die Phase, in der jüngere Denker_innen als eine Art „zweite Generation“ sich den post-

219 Vgl. für Derridas Reaktionen auf seine Kritiker_innen die Zusammenfassung von Hitz 2005: 9-13.

220 Vgl. Kapitel 1.5 für eine ausführlichere Darstellung, welche Poststrukturalist_innen sich mit der Demokratie auseinandersetzen.

221 Derrida widmete sich erstmals 1976 in einem Vortrag den Gründungsmythen der Demokratie (vgl. Derrida/Kittler 2000). Auch die Monografien „Gesetzeskraft“ (ursprünglich 1990 erschienen) und „Marx’ Gespenster“ (ursprünglich 1993 erschienen) entstanden aus Vorträgen zu vorgegebenen Fragen oder Themenstellungen.

strukturalistischen Gedanken zuwandten und sich mit den politischen Implikationen der poststrukturalistischen Theorien beschäftigten. Von ihnen wurde das Thema Demokratie behandelt und eigene Ideen zur Demokratie entworfen. Butler bezeichnet sich schon in ihren ersten Werken als radikale Demokratin und hält demokratische Werte auch in ihren folgenden Schriften hoch. Laclau und Mouffe konzipierten ihre 1985 erschienene Hegemonietheorie von Beginn an gemeinsam mit einer Demokratietheorie. Die Beschäftigung mit der Demokratie verhinderte allerdings nicht, dass die Vorwürfe und Kritiken verstummten. Nicht nur die Kritik an Derrida wurde weiter geäußert, sondern auch Butler, Laclau und Mouffe bekamen Gegenwind von Kritiker_innen, die ihrerseits aus verschiedensten Lagern – marxistischen, liberalen, konservativen oder feministischen – stammten. Auch Butler, Laclau und Mouffe lösten ähnlich wie Derrida mit ihren Hauptwerken Diskussionen aus, die sich unter anderem um die Frage drehten, ob mit den poststrukturalistischen Thesen Demokratie überhaupt gedacht werden kann.

Mit der Entwicklung eigener Demokratiekonzeptionen ging eine kritische Auseinandersetzung mit den bisherigen Demokratietheorien einher. Dieser Entwicklungsschritt der Poststrukturalist_innen hat das schwierige Verhältnis zur Demokratietheorie weiter belastet: Auch wenn sich Derrida, Butler, Laclau und Mouffe zur Demokratie bekennen, stellen sie die gängigen Demokratientheorien nicht zufrieden. Sie beklagen, dass die realen Umsetzungen der liberalen Demokratien dem Ideal nicht nahe kommen (vgl. Derrida 2004a: 112, 114-123; Mouffe in Angus o.J.: 17). Sie sehen mehrere schwerwiegende Probleme, die es zu lösen gilt. In ihren politischen Theorien thematisieren sie daher grundlegende Kritiken an den bisherigen Demokratietheorien, insbesondere an der liberalen Demokratie in ihren verschiedenen Versionen. Die Abgrenzung von den bisherigen Theorien wird dadurch bestärkt, dass sich Butler, Laclau und Mouffe selbst als „radikale Demokrat_innen" bezeichnen. Diese Einordnung hat sich als Begriff für jene Ideen zur Demokratie durchgesetzt, welche Grundlosigkeit und Unbestimmtheit als notwendige Voraussetzung der Demokratie ansehen und daher die Selbstkonstituierung und das Politische ins Zentrum der demokratischen Prozesse stellen (vgl. Kapitel 1). „Radikale Demokratie" ist jedoch auch ein Kampfbegriff: Er impliziert eine auf die Spitze getriebene Weiterführung von demokratischen Grundideen. Gleichzeitig werden die bisherigen Demokratietheorien mit dieser Begrifflichkeit in die Ecke der zu moderaten, verwässerten, kompromissbereiten und/oder pragmatischen Theorien gestellt.

Beide Seiten üben an ihrem Gegenüber Grundlagenkritik: Die Verteidiger_innen bisheriger politischer und demokratischer Theorien werfen dem Poststrukturalismus Antihumanismus, Apolitik, Relativismus oder Demokratieferne vor (vgl. Kapitel 1 und 2.4). Die Poststrukturalist_innen argumentieren, die bisherigen Theorien bauten auf brüchigen und falschen Grundlagen auf, die es zu dekonstruieren gelte. „Trägt jedoch ein Demokrat nicht eine Verantwortung, die darin besteht, daß er die Axiome und Grundlagen der Demokratie (be)denken muß?" (Derrida

1992a: 88) Bei dem gegenseitigen Schlagabtausch passiert es nicht selten, dass ein vereinfachtes, verallgemeinerndes und manchmal auch verzerrtes Bild von der Gegenseite gezeichnet wird, ohne die Unterschiede innerhalb des anderen Lagers zu differenzieren. Dies wäre aber dringend geboten: Wie schon Kapitel 1.4 deutlich machte, ist der Poststrukturalismus alles andere als eine eindeutige Kategorie. Obwohl für diese Arbeit gemeinsame Grundthesen der Poststrukturalist_innen festgelegt wurden, zeigte sich bei der näheren Behandlung von Derrida, Butler, Laclau und Mouffe, dass sie viele Unterschiede trennen. Was für diese einzelne philosophische Strömung gilt, trifft in noch viel größerem Maße auf die „bisherigen" Demokratietheorien zu. Demokratietheorien weisen eine enorme Vielfalt an Konzeptionen, Ideen und Gesellschaftsbildern auf. Auch bei den von Derrida, Butler, Laclau und Mouffe kritisierten Demokratietheorien findet sich eine große Diversität an unterschiedlichsten Denkansätzen wieder, die von den schon sehr heterogenen liberalen Theorien über kommunitarische, pragmatische bis hin zu feministischen Theorien reichen. Es wird in den folgenden Kapiteln auffallen, dass die Poststrukturalist_innen bei ihren Kritiken ihrerseits nicht immer ausreichend differenzieren. Bei der Gewichtung ihrer Kritiken ist es daher geboten immer im Blick zu behalten, welche der vielen Demokratietheorien sie besprechen, wie sie diese zusammenfassen und dass die Bilder verschiedener Demokratietheorien mitunter vereinfacht oder ins Extrem getrieben sind.

Diese Arbeit wird diese vereinfachenden Bilder immer wieder aufgreifen müssen, wenn in den folgenden Kapiteln die Kritiken von Derrida, Butler, Laclau und Mouffe diskutiert werden. In diesem Kapitel werden nämlich nicht die Originale der jeweiligen Demokratietheorien rezipiert, sondern es wird die jeweilige Interpretation der Poststrukturalist_innen wiedergegeben. Nur so kann ihre Argumentation deutlich gemacht werden. Um dieser Problematik Rechnung zu tragen, wird Kapitel 3.1 einen genaueren Überblick darüber geben, von welchen spezifischen Theorien sich Derrida, Butler, Laclau und Mouffe abgrenzen und was unter „bisherigen" oder „liberalen" Demokratietheorien verstanden wird. Dabei wird deutlich werden, wieso sich die Poststrukturalist_innen mit ihren eigenen Begrifflichkeiten und Thesen nicht bereits bestehenden Demokratietheorien anschließen können. Nach dieser kurzen Übersicht über die Positionen der einzelnen Poststrukturalist_innen wird ab Kapitel 3.2 die Kritik von Derrida, Butler, Laclau und Mouffe an den liberalen Demokratietheorien anhand verschiedener Themengebiete und Kernbegriffe (der demokratische Gründungsakt, Identität, Subjekt, das Politische, Macht, Repräsentation, Staatsbürgerschaft und Liberalismus) zusammengeführt.[222]

222 Ebenfalls geben Celikates 2010; Christman 2002: 199-212; Puller 2009; Schulz 2012: 103ff. und Simon 2008: 145ff. einen Überblick über die poststrukturalistischen Kritiken an bisherigen Demokratietheorien.

3.1 DERRIDAS, BUTLERS, LACLAUS UND MOUFFES KRITIKEN AN DEMOKRATIETHEORIEN

Die meisten Kritikpunkte von Derrida, Butler, Laclau und Mouffe ähneln sich im Kern. Es ist daher sinnvoll, sie nicht einzeln zu behandeln, sondern sie thematisch zusammenzuführen. Allerdings unterscheidet sich bei diesen Denker_innen, auf welche Themen sie ihren Fokus legen und mit welcher Ausführlichkeit sie diese behandeln. Um darüber einen Überblick zu bekommen, werden in diesem Kapitel kurz die jeweiligen Kritikpunkte an bisherigen Demokratietheorien zusammengefasst. Darüber hinaus wird erläutert, von welchen Demokratietheorien sich Derrida, Butler, Laclau und Mouffe im Speziellen abgrenzen.

Mouffe sticht mit ihrer expliziten Aufarbeitung der Schwächen verschiedener Demokratietheorien heraus, denn sie setzt als einzige in ihrem Werk den Schwerpunkt auf das Thema der Demokratie. Ihre Kritiken werden daher im Folgenden den meisten Raum einnehmen und im Zentrum stehen. Für Mouffe bildet vor allem die liberale Demokratie die Kontrastfolie, um die Stärken der von ihr entwickelten agonalen, radikalen Demokratie aufzuzeigen, sie kritisiert aber ebenso konservatives, kommunitarisches oder linkes demokratisches Denken.[223]

Mouffe leitet ihre Kritik ein, indem sie bei den westlichen Demokratien eine Krise diagnostiziert. Die Krisenerscheinungen wurden insbesondere nach dem Zerfall der Sowjetunion sichtbar. Anstatt dass sich – wie im Westen erwartet – ein Siegeszug und weltumspannender Universalismus der demokratischen Regierungsform, von Menschenrechten und Vernunft einstellte, brachen in den früheren sozialistischen Ländern ethnische und religiöse Konflikte aus. Doch auch der Westen blieb von vielfältigen Problemen nicht verschont, denn Politik- und Politikerverdrossenheit nahmen gleichermaßen zu wie die Wahlerfolge, die extrem rechte Parteien in den 1990ern errangen. Mouffes Schlussfolgerung ist, dass sich die westlichen Demokratien vor 1989 als bessere Alternative zu dem „Anderen“ – Kommunismus und Totalitarismus – darstellten und Probleme mit dem Verweis auf den großen Konflikt in den Hintergrund drängen konnten. Seit dem Verlust dieses Anderen steht die Identität der westlichen Demokratie infrage und muss sich auf andere Weise legitimieren.[224]

---

223 Vgl. zu ihren Kritiken an der liberalen Demokratie: Mouffe 1992b, 1993a, 1993b, 1993c, 1994, 1995a, 1999c, 2000a, 2000b, 2003, 2005a. Vgl. zur Kritik an Konservativen Mouffe 2003: 82. Vgl. zur Kritik am Kommunitarismus Mouffe 1988c 1992b: 226f.; 1993a: 23-40, 61; 1995c: 99f. Vgl. zur Kritik am linken Denken Mouffe 1993a: 90-101; Mouffe 2005a: 35-63; Mouffe/Marchart 2005.

224 Die Auswirkungen der realsozialistischen Staaten auf die liberale Demokratie können auch gegenteilig interpretiert werden. Richard Saage etwa konstatiert für die Zeit vor

Für Mouffe sind diese Krisenerscheinungen keine Phänomene, die aus äußeren und unvorhergesehenen Problemen erwachsen sind. Vielmehr sieht sie die Krisen als hausgemacht durch die theoretische Konzeption der Demokratie, vor allem jene der liberalen Demokratie. Die liberale Demokratie ist allerdings ein Überbegriff, der höchst unterschiedliche, sich mitunter widersprechende Positionen vereint: „Finally, there are a series of philosophical discourses concerning the idea of man, the criteria of rationality, the nature of morality, and so on; they are sometimes referred to as ‚the philosophy of liberalism' but are extremely heterogeneous and include positions as different as Kantianism and utilitarism." (Mouffe 1993a: 42, vgl. Mouffe 2005a: 10)

Um ihre Kritik zu präzisieren, teilt Mouffe den Liberalismus in zwei Strömungen auf:[225] Zum einen in den „traditionellen Liberalismus" (den sie an manchen Stellen auch als ökonomisches oder aggregatives Modell abhandelt), bei welchem sie sich hauptsächlich auf Joseph Schumpeter und Anthony Downs bezieht, und zum anderen in die „deliberative Demokratie", deren Hauptvertreter_innen für Mouffe John Rawls, Joshua Cohen, Charles Larmore, Jürgen Habermas und Seyla Benhabib bilden.[226] Für das traditionelle liberale Modell stellt Mouffe folgende Definition auf:

„Nun behauptet aber der Liberalismus, daß das allgemeine Interesse aus dem freien Spiel der Privatinteressen resultiert, und begreift die Politik als Kompromißbildung zwischen verschiedenen konkurrierenden Interessen einer Gesellschaft. Die Individuen werden als rational Handelnde dargestellt, die, von der Maximierung ihrer eigenen Interessen angetrieben, in der politischen Sphäre grundsätzlich instrumentell und zweckmäßig agieren. Es ist die auf den politischen Bereich angewandte Idee des Marktes: Die Interessen sind bereits definiert, unab-

---

dem Zusammenbruch der Sowjetunion eine defensive und pessimistische Phase für die liberale Demokratie, da sich weltweit gesehen die Demokratie kaum durchgesetzt hatte und noch nicht entschieden war, ob sie in der Praxis wirklich das langlebigere System darstellt. Erst der Triumph, dass die realsozialistischen Staaten gescheitert waren und sich die westlichen Demokratien behauptet hatten, brachte der liberalen Demokratie einen (zumindest zeitweisen) Legitimationsschub (vgl. Saage 1998: 22f.).

225 Auch wenn diese Zweiteilung eine Verkürzung darstellt, so ist sie nicht unüblich. Habermas etwa unterscheidet zwischen liberalen, deliberativen und republikanischen Modellen (vgl. Habermas 1992: 11; siehe die Dreiteilung auch bei Schultze 2002: 125). Was der Zweiteilung allerdings entgeht, sind vor allem die Thesen der partizipatorischen Demokratietheorie, auf welche Mouffes Kritik oftmals nicht zutrifft.

226 Die Unterschiede und Gemeinsamkeiten beider Theorien stellt Mouffe in Mouffe 2000b: 3f. dar. Im Folgenden werden eher die Gemeinsamkeiten berücksichtigt, gegen welche sich Mouffes Kritik richtet.

hängig von ihrer Artikulation durch die Politik, und entscheidend zur Herstellung des Konsenses zwischen den einander gegenüberstehenden Parteien sind nur noch die Verteilungs- und Zuweisungsprozesse." (Mouffe 1993c: 469, vgl. Mouffe 1995b: 262; Mouffe 2000b: 1f.; Mouffe 2001a: 16)[227]

Demgegenüber steht die deliberative Demokratie als das „Nachfolgemodell", das eine Alternative zur traditionellen liberalen Demokratie bieten will:

„Andere Liberale, die sich gegen ein derartiges Modell wenden und eine Verbindung zwischen Politik und Moral herstellen wollen, glauben an die Möglichkeit eines universalen rationalen Konsenses durch die freie Diskussion.[228] Sie stellen sich vor, daß – indem die entzweienden Fragen in die private Sphäre verwiesen werden – eine rationale Einigung über die Prinzipien genügen müßte, um den in den modernen Gesellschaften existierenden Pluralismus zu verwalten. In dieser rationalistischen Perspektive wird alles Leidenschaftliche und Antagonistische – also möglicherweise zu Gewalt Führende – als archaisch und irrational angesehen, als Überbleibsel einer überholten Epoche, in welcher der Handel seine mildernde Wirkung noch nicht als Vorherrschaft der Interessen über die Leidenschaften entfaltet hatte." (Mouffe 1993c: 469, vgl. Mouffe 1999c: 746; Mouffe 2000b: 2ff.)[229]

---

227 Mouffe bewegt sich mit dieser Definition im Rahmen der gängigen Forschung, die Schumpeter und Downs ähnlich zusammenfasst (vgl. Schultze 2002: 125). Sie übersieht allerdings, dass ein Hauptargument von Schumpeters Demokratietheorie lautet, die Annahme vernünftiger und autonomer Individuen fallen zu lassen (vgl. Schmidt 2000: 203). Da das rationale Individuum jedoch allgemein als Kennzeichen liberaler Vorstellungen gilt (vgl. Shell 1987: 42; Vorländer 2010: 162), kann diese falsche Verallgemeinerung hier vernachlässigt werden.

228 Mouffes Zusammenfassung eines universalen Konsens trifft allerdings nur auf den jungen Rawls zu. Der ältere Rawls stimmt Mouffe zu, dass „ein wirklich politischer Liberalismus keine umfassende, in sich geschlossene Theorie verträgt" (Reese-Schäfer/Mönter 2013: 197), und dass die Möglichkeit besteht, „dass am Ende einer fairen, vernünftigen und abgewogenen Diskussion kein Konsens, sondern ein Dissens stehen wird" (ebd.: 198). Da jedoch der junge Rawls nach wie vor die liberale Demokratietheorie entscheidend prägt, wird auf Mouffes fehlende Würdigung des älteren Rawls nicht weiter Bezug genommen.

229 Diese Zusammenfassung der deliberativen Demokratie ist zwar im Kern richtig (vgl. Landwehr 2012: 355), beinhaltet aber aufgrund der Kritik einige Überspitzungen, denen wohl nicht alle deliberativen Theoretiker_innen zustimmen werden. So wird nicht per se jede „entzweiende" Frage ins Private verschoben, um nur über die Prinzipien einen Konsens zu erreichen. Letzteres kann zwar eine Lösung sein, um bei den langwierigen deliberativen Prozessen Zeit zu sparen. Wünschenswert ist aber, dass auch für politische Entscheidungen jenseits von grundlegenden Prinzipien deliberative

Für Mouffe sind allerdings nicht die Unterschiede der beiden liberalen Modelle entscheidend, sondern deren Gemeinsamkeiten. Beide Modelle teilen Grundannahmen, die für Mouffe kritikwürdig sind. Erstens bauen beide Modelle darauf auf, dass in der Demokratie ein Grundkonsens existiert, wenn auch die Ausgestaltung des Konsenses unterschiedlich ist. Das traditionelle liberale Denken will die Individuen von den Vorteilen der demokratischen Prozedur überzeugen, im deliberativen Modell werden gemeinsame Werte mithilfe rationaler Einsichten herausgearbeitet. Zweitens verharren die Modelle in einem Essentialismus, da beide Theorien auf dem Individuum mit einer bereits vorliegenden Identität aufbauen und den Prozess der Identifizierung aussparen.

„In beiden Fällen [der traditionelle als auch der deliberative Liberalismus, Anm.d.Verf.] ist nämlich all das ausgeschaltet, was bei der Bildung von kollektiven Identitäten mit der Rolle der Leidenschaften, mit dem Begehren, mit dem Unbewußten und allgemeiner mit Kultur zu tun hat. Die Individuen werden von den Gesellschafts- und Machtbeziehungen, von der Sprache, Kultur und Praxiszusammenhängen, die das Handeln erst möglich machen, losgelöst. In solchen Auffassungen wird also gerade die Frage ausgeschlossen, welche Existenzbedingungen für demokratische Formen von Identitäten und Praktiken notwendig sind, um solche Identitäten bilden zu können.“ (Mouffe 2001a: 17)[230]

Diskussionen in Gang gebracht werden, um eine Meinungsbildung der Bürger_innen zu erreichen und politische Entscheidungen zu erlangen (vgl. Demirović 2004: 8). Auch die Begriffe „Handel“ und „Interessen“ sind unpassend für die deliberative Demokratie, welche gerade nicht wie die ökonomische Demokratietheorie auf eine Kompromissbildung der prinzipiell eigennützigen Interessen abzielt. In der deliberativen Diskussion soll durch die rationale und öffentliche Argumentationsweise (welche Eigennutz als Argument nicht anerkennen würde) ein Denken weg vom reinen Eigeninteresse gefördert werden und ein Konsens statt einem Kompromiss erreicht werden (vgl. Hansen/Rostbøll 2012: 506).

230 Hier muss differenziert werden, dass die deliberative Demokratie von Habermas zwar auf einem prinzipiell rationalen Subjekt aufbaut, aber bei dessen Meinungen und Interessen nicht von einer festen Identität ausgegangen wird. Es ist das Ziel der Deliberation bei der Entwicklung von Positionen und Argumenten zu helfen und dadurch die Subjekte hin zu demokratischen Staatsbürger_innen weiter zu entwickeln (vgl. Hansen/Rostbøll 2012: 506f.; Landwehr 2012: 363). Auch Schumpeter geht von höchst wankelmütigen und beeinflussbaren Individuen aus. An Mouffes Kritik darf weiterhin nicht übersehen werden, dass sie in Bezug auf die Identitätsbildung nicht auf partizipatorische und in Bezug auf den Einfluss der Kultur nicht auf kommunitarische Theorien zutrifft.

Drittens verkennen für Mouffe beide Modelle das Politische, verstehen die eigentlichen politischen Vorgänge nicht und können nicht mit deren Folgen umgehen. Weder mache sich das liberale Denken klar, dass Bedeutungsgebung durch Abgrenzung erreicht wird und Ausschlüsse gebildet werden müssen, die sich zu Antagonismen entwickeln können. Noch werde beachtet, dass politische Entscheidungen nicht rational abgeleitet werden können, sondern immer auf der Basis von Grundlosigkeit getroffen werden müssen. Auch wenn sich Mouffe von beiden Modellen abgrenzt, so stehen bei ihr vor allem die Theorien von Rawls und Habermas im Fokus. Dies ist grundsätzlich zu kritisieren, da sie nicht die einzige liberale Position darstellen, aber sie sind von den aktuellen liberalen Theorien die einflussreichsten. Diese werden daher in den folgenden Kapiteln als „liberale Position" herangezogen.

Bei Laclau spielt die Auseinandersetzung mit anderen Demokratietheorien nur eine marginale Rolle für seine Überlegungen. Vor allem in seinen ersten Werken beschäftigt sich Laclau hauptsächlich mit marxistischen und sozialistischen Theorien.[231] Er wendet sich erst später Begrifflichkeiten zu, die auch für die liberale Theorie zentral sind, bestimmt die liberale Theorie jedoch nicht genauer. So erarbeitet er die in der liberalen Demokratie verwendeten Begriffe der Macht, des Subjekts, der Identität und der Repräsentation. Er grenzt seine Auffassungen dieser Begriffe aber nur selten explizit von der bisherigen liberalen Verwendung ab, wenngleich entscheidende Unterschiede vorliegen. Stattdessen setzt er sich mit dem Pragmatisten[232] Richard Rorty auseinander, der zwar gleichermaßen wie Laclau eine antiessentialistische Grundeinstellung pflegt, aber sich allein aus pragmatischen Gründen für die liberale Demokratie entscheidet. Laclau wirft Rorty vor, unhinterfragt bestimmtes liberales Gedankengut in seine Theorie zu integrieren, das für die Demokratie eher schädlich denn nützlich sei.

Im Gegensatz zu anderen poststrukturalistischen Theorien wurde Butlers Werk kaum als direkter Angriff gegen die Demokratie empfunden. Die Gründe mögen darin liegen, dass Butler sich zum einen immer wieder als radikale Demokratin bezeichnet und dass zum anderen ein entscheidender Fokus ihres Werks auf der Emanzipation und Politisierung von marginalisierten und ausgeschlossenen Grup-

---

231 Vgl. Laclau 1982, 1988b, 1990a; Laclau und Mouffe 2000.

232 Richard Rorty, einer der Vertreter des amerikanischen Pragmatismus, ist ähnlich wie die Poststrukturalist_innen davon überzeugt, dass die „zentralen Überzeugungen und Bedürfnisse kontingent sind" und sich nicht „auf eine Instanz jenseits des raumzeitlichen Bereiches" zurückführen lassen (vgl. Rorty 1989: 14). Doch es bedürfe nicht der letztgültigen Begründungen, um dennoch politische Positionen zu vertreten, denn diese können auch nach bestimmten Zwecken ausgewählt werden. Rorty spricht sich als Norm dafür aus, Grausamkeit und Leid zu verringern. Er votiert für die liberale Demokratie, weil diese Überzeugung dem Zwang vorzieht und sich der Freiheit der Menschen verpflichtet fühlt.

pen liegt – ein Thema, das oftmals mit demokratischen Forderungen wie Gleichheit und Beteiligung verbunden wird. Nichtsdestotrotz sind auch ihrem Werk Kritiken an Schwachstellen von Demokratietheorien zu finden. Butler ist vor allem dafür bekannt, die bisherige feministische Politik zu kritisieren: Zum einen deren akteurs- und machtzentrierte Politikbegriffe, zum anderen die Identität der „Frauen". „Gender Trouble" (1990) brachte die Frage auf, wie eine Politik ohne Identität(en) und ohne den klassischen Subjekt- und Handlungsbegriff gedacht werden soll. Diese Frage berührt nicht nur die feministischen Strategien, sondern auch die liberale Demokratie, wie Mouffe sie definiert. Aus Butlers Analyse der feministischen Kämpfe können ihre Kritikpunkte an der liberalen Demokratie abgeleitet werden, denn dort zeigt sie die Schwierigkeiten und bisherigen problematischen Grundannahmen von demokratischen Kämpfen auf.

Anders als bei Butler häufen sich bei Derrida die Vorwürfe des Irrationalismus, Relativismus und Antihumanismus. Dies kommt vor allem daher, dass er sich in seinen Schriften vor den 1990ern nicht zur Demokratie positionierte. Dies hatte bei seinen Kritiker_innen den Eindruck hinterlassen, dass Derrida die demokratischen Grundsätze nicht teile. Wie bei Butler wurde seine vermutete Inkompatibilität mit demokratischen Werten eher aus seiner politischen Theorie hergeleitet, als dass er sie selbst geäußert hätte.[233] So wird seine Problematisierung des Subjekts und von Identität beispielsweise als Abgesang politischer und damit demokratischer Verantwortung gelesen. Derridas direkt geäußerte Kritik an Demokratietheorien bezieht sich wider Erwarten auf andere Punkte: So analysiert er die Gründungsmythen der Demokratie und dekonstruiert das Konzept der Brüderlichkeit. Er teilt die poststrukturalistische Sichtweise, dass die „gängigen Begriffe, die zur Definition von Demokratie dienen, nicht ausreichend sind" (Derrida 2014: 72).

3.2 AUSSCHLÜSSE IM GRÜNDUNGSAKT DER DEMOKRATIE

Die poststrukturalistische Kritik setzt beim Modus des demokratischen Gründungsaktes ein. Die liberalen Demokratietheorien unternehmen vielfältige Versuche, um die Demokratie möglichst universell zu fundieren. Eine rationale und logische Begründung ist für sie nicht nur notwendig, um Demokratie an sich zu legitimieren, sondern auch, um jene Grundregeln festzulegen, die einen demokratischen Staat

233 Eine Ausnahme bildet ein Interview mit Jean-Luc Nancy. Dort betont Derrida, dass eine Verschiebung des Subjektbegriffs „die ethischen, rechtlichen und politischen Grundlagen der Demokratie und aller Diskurse, die man dem Nationalsozialismus in all seinen Formen [...] entgegenhalten kann, zerbrechlichen erscheinen lassen oder an deren ontologische Zerbrechlichkeit erinnern" (Derrida 1998b: 278) würde.

ermöglichen. Hierbei muss die liberale Demokratie das Dilemma überwinden, dass sie zwar einerseits ihren Bürger_innen maximale Freiheiten bieten will, wie diese ihr Leben gestalten können, aber dennoch gewisse gemeinsame Regeln für die friedliche Organisation des gesellschaftlichen Zusammenlebens braucht. Der Staat soll möglichst neutral bleiben, damit er den gesellschaftlichen Pluralismus nur geringfügig einschränkt (vgl. Mouffe 1993b: 197f.; Mouffe 2008: 38). Exemplarisch werden im Folgenden John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit und Jürgen Habermas' deliberative Demokratie als Basis für die poststrukturalistische Kritik dienen. Da Mouffe als einzige explizit ihre Interpretation beider Denker zusammenfasste, wird ihre Rezeption an den Anfang gestellt und durch die Kritikpunkte von Laclau, Butler und Derrida ergänzt.

Für Mouffe haben sowohl Rawls als auch Habermas das Ziel, die liberale Tradition mit der Betonung auf Freiheitsrechten und der Gleichheit aller Menschen mit der demokratischen Tradition der Souveränität und Partizipation in Einklang zu bringen. „Their central claim is that it is possible, thanks to adequate procedures of deliberation, to reach forms of agreement that would satisfy both rationality (understood as defence of liberal rights) and democratic legitimacy (as represented by popular sovereignty)." (Mouffe 2000b: 3) Durch die passende Konzeption der Demokratie soll erreicht werden, dass der Wille der Gemeinschaft die Rechte der Individuen nicht in Gefahr bringt und dennoch Beteiligung und Gemeinschaftsgefühl gefördert werden.[234]

Dieser Schritt soll ermöglicht werden, indem die Individuen von einem rationalen Konsens überzeugt werden. Der Konsens dient gleichermaßen ihrem eigenen Wohl sowie dem der anderen Mitglieder der Gemeinschaft. Er bildet die normative Basis, durch welche eine gemeinsame Politik möglich wird, auch wenn jede_r einzelne eigenen Werten und Lebenseinstellungen folgt. Laut Habermas und Rawls kann solch eine Übereinstimmung nur in einer hypothetischen Situation gefunden werden, in der die Individuen nicht ihre egoistischen Interessen mittels Macht durchsetzen, sondern gezwungen sind eine rationale beste Lösung für alle zu finden. „Both Habermas and Rawls believe, that we can find in the institutions of liberal democracy the idealized content of practical rationality." (Mouffe 2000b: 4) Rawls versucht die von Eigeninteressen und Leidenschaften unbeeinflusste Rationalität durch den „Schleier des Nichtwissens" zu konstruieren, wohingegen

234 Mouffe schließt sich dieser Absicht an und bestätigt die Kritik von Rawls und Habermas an den aggregativen Modellen. Demokratie basiert bei Schumpeter und Downs auf keinerlei normativen Werten, sondern stellt nur Verfahren zur Verfügung, um entgegengesetzte Interessen zu vermitteln. Beide betonen die liberalen Freiheitsrechte und reduzieren den demokratischen Prozess auf eine „Elitenauswahl" (Schumpeter) und die Verfolgung von Privatinteressen (Downs) mit eher geringen Partizipationsmöglichkeiten (vgl. Mouffe 2000b: 2).

Habermas dafür die machtfreie „ideale Sprechsituation“ als Vorbild setzt. Durch Rationalität bekommen die gemeinsamen demokratischen Regeln einen neutralen Grund, auf den sich alle einigen können. „Provided that the procedures of the deliberation secure impartiality, equality, openness and lack of coercion, they will guide the deliberation towards generalizable interests, which can be agreed upon by all participants thereby producing legitimate outcomes.“ (ebd.: 6)

Mouffe und Butler kritisieren, dass der scheinbar unumstrittene Grund keinesfalls einer ist, der alle einschließt, sondern, wie jede Identität, der Abgrenzung bedarf. „It requires an understanding that every consensus is, by necessity, based on acts of exclusion and that there can never be a fully inclusive ‚rational‘ consensus.“ (Mouffe 1993a: 141, vgl. Butler 2000b: 19) In Rawls’ und Habermas’ Theorien wird das Irrationale ausgeschlossen: Ihr Menschenbild umfasst nur Individuen mit der Kapazität und dem Willen zur Rationalität, alle anderen werden aus dem Originalzustand und der idealen Sprechsituation verbannt (vgl. Butler 2000b: 15).[235] Entgegen ihrer Absicht, die menschliche Natur nicht festzulegen, haben Habermas und Rawls für Mouffe und Butler eine implizite politische Entscheidung getroffen, einen Machtakt durchgeführt und ein Menschenbild entworfen. Beide stellen es jedoch so dar, als ließen sich Macht und Politik durch Rationalität aus dem Gründungsakt der Demokratie entfernen. Für Mouffe ist dies eine geschickte Strategie, um politische Akte durch die scheinbar neutrale Rationalität zu tarnen und die eigenen Theorien zu immunisieren.

„But who decides what is and what is not ‚reasonable‘? In politics the very distinction between ‚reasonable‘ and ‚unreasonable‘ is already the drawing of a frontier; it has a political character and is always the expression of a given hegemony. What is at a given moment deemed ‚rational‘ or ‚reasonable‘ in a community is what corresponds to the dominant language games and the ‚common sense‘ they construe. It is the result of a process of ‚sedimentation‘ of an ensemble of discourses and practices whose political character has been elided.“ (Mouffe 1993a: 142f., vgl. Mouffe 2008: 40; vgl. Derridas Kritik an der Frankfurter Schule in Derrida 1992a: 42; Derrida 2002a: 78)

Rawls und Habermas bedienen sich der in den westlichen Demokratien fest verankerten Hegemonie der Vernunft: Leidenschaftslose, unparteiische und streng logische Schlüsse können die eine beste Lösung zu Tage fördern, so ihr Credo. Für Mouffe existiert solch eine rational abgeleitete, beste Lösung jedoch nicht, denn Macht ist gerade vonnöten, um in unentscheidbaren Fragen eine Entscheidung zu treffen. Das liberale Argument der Vernunft stellt für Mouffe den Machtakt dar, bestimmte Aussagen als wahrer und logischer anzuerkennen und damit eine politische Entscheidung zu legitimieren. Um dies zu erreichen, wird alles sogenannte Irratio-

235 Diese Kritik übt auch Foucault an der Aufklärung (vgl. McNay 1998: 219).

nale aus dem Diskurs getilgt, indem es als nicht relevant oder als nicht legitim eingeordnet wird (vgl. Mouffe 2008: 21). Quasi nebenbei wird der „Platz des Gegners" zum Verschwinden gebracht, „womit jede legitime Opposition aus der demokratischen Öffentlichkeit verbannt wird" (ebd.: 30). Doch damit setzt, anders als es Rawls und Habermas vermuten, keine Befriedung innerhalb der Gesellschaft ein. Vielmehr werden die Irrationalen der Stimme enthoben, weswegen ihnen nur übrig bleibt, ihre Bedürfnisse in anderen politischen Bereichen und Räumen als jenen durch die liberale Demokratie vorgegebenen auszutragen.[236]

> „Many liberals follow suit by refusing to assume their political stand and pretending to be speaking from an impartial location. In that way they manage to present their views as the embodiment of ‚rationality' and this enables them to exclude their opponents from ‚rational dialogue'. However, the excluded do not disappear and, once their position has been declared ‚unreasonable', the problem of neutrality remains unsolved. From their point of view, the ‚neutral' principles of rational dialogue are certainly not so. For them, what is proclaimed as ‚rationality' by the liberals is experienced as coercion." (Mouffe 1993a: 145, vgl. Mouffe 1994: 321f.; vgl. für Derrida Menke 1994: 280)

Das Argument Mouffes, dass der liberale Konsens als Zwang empfunden werden kann, findet sich in ähnlicher Form bei Laclau. Laclau spitzt die Kritik an dem liberalen Konsensdenken zu, indem er sich nicht mit Habermas oder Rawls auseinandersetzt, sondern sich mit Richard Rorty einem Denker zuwendet, der bereits die antiessentialistischen Grundsätze des Poststrukturalismus teilt, aber dennoch die liberale Demokratie vertritt. Den Kern der liberalen Demokratie stellt für Rorty die gewaltfreie Überzeugung dar: „Eine Gesellschaft ist dann liberal, wenn ihre Ideale durch Überzeugung statt durch Gewalt, durch Reform statt Revolution, durch freie, offene Begegnungen gegenwärtiger sprachlicher und anderer Praktiken mit Vorschlägen für neue Praktiken durchgesetzt werden." (Rorty 1989: 109f.) Anders als Habermas und Rawls verzichtet Rorty darauf, zu einem liberalen Konsens durch rationale und metaphysische Begründungen zu gelangen. Er vertritt jedoch ebenso die Vorstellung, dass Entscheidungen durch eine gewaltfreie Auseinandersetzung und durch gegenseitige Überzeugungskraft hergestellt werden können. Doch selbst

236 Mouffe schildert die Problematik dieses Ausschlusses vor allem am Beispiel der extremen Rechten. Diese wird in der heutigen Politik häufig mehr moralisch denn politisch ausgeschlossen, weshalb versäumt wird, sich mit den Gründen ihrer Erfolge ernsthaft auseinander zu setzen (Mouffe 2005c). Zwar beinhalten die habermasschen Regeln für die ideale Sprechsituation für jede_n die Möglichkeit sich zu äußern, auch für weniger geschickt argumentierende Menschen. Doch ein rational geprägter Konsens muss, um den eigenen Ansprüchen zu genügen, früher oder später irrationale Argumente ausschließen.

diese den Antiessentialismus aufgreifende Position hält Laclau für problematisch: „Es ist einfach nicht möglich, Gewalt und Überzeugungskraft einander gegenüberzustellen, da Überzeugung *eine* Form von Zwang ist. [Herv.i.O.]" (Laclau 2002b: 161) Sobald letzte, rationale Wahrheiten fehlen, beinhalten alle Entscheidungsprozesse ein Element der Gewalt, da eine Entscheidung erstens andere Möglichkeiten der Wahl unterdrückt und sie sich zweitens auf keine sichere Grundlage berufen kann. Sobald jemand überzeugt wird, trägt der Überzeugungsakt dazu bei, die vorige Meinung zum Verstummen zu bringen, was für Laclau ein Akt der Gewalt ist. Selbst Abstimmungsprozesse zwingen die Unterlegenen dazu, die Mehrheitsmeinung zu akzeptieren. Ein gewaltfreier Modus kann mit Rortys Theorie nicht gefunden werden, es ist daher vonnöten, Macht und Gewalt in die demokratische Theorie zu integrieren, anstatt sie zu eliminieren (vgl. ebd.: 162 und Kapitel 3.5).

Laclau nimmt hier allerdings eine unzulässige Personalisierung beziehungsweise eine unzulässige Analogie von der linguistischen Ebene auf die Ebene der Menschen vor. Es wird in seiner Argumentation nicht deutlich, wieso einer Meinung eine Art von Existenzrecht zugesprochen werden sollte, so dass sie nicht „vernichtet" werden darf. Auch Laclaus Argument der aufgezwungenen Mehrheitsmeinung verliert seine Gültigkeit, wenn davon ausgegangen wird, dass die Mitglieder eines Demos freiwillig Teil der Gemeinschaft sind. Es ist nämlich fraglich, ob von einem Zwang gesprochen werden kann, wenn es darum geht Regeln anzuwenden, deren Geltung aus freien Stücken akzeptiert worden ist. Das Element des Zwangs zeigt sich in der modernen Welt in der Unentrinnbarkeit von Gemeinschaft an sich – das heißt, da die Welt lückenlos in Staaten aufgeteilt ist, bleiben nur zwei Formen der Freiheit: Die Freiheit der Wahl, welcher Gemeinschaft und deren Regeln man sich anschließt, und/oder die Möglichkeit, an der Ausarbeitung der Regeln der gewählten Gemeinschaft teilzunehmen.

Die geforderte Integration der Macht in die demokratische Theorie sehen Laclau und Mouffe in Claude Leforts Definition des zentralen Merkmals der modernen Demokratie (vgl. Kapitel 4.3.2): Demokratie hält den Ort der Macht leer, indem sie akzeptiert, dass jegliche gesellschaftliche Ordnung kontingent ist und nur durch Machtprozesse aufrecht erhalten wird. Sie verschleiert die Machtprozesse nicht, sondern macht sie sichtbar. Der Rückgriff von Rawls und Habermas auf scheinbar neutrale Prinzipien verletzt laut Mouffe diesen Grundsatz. Indem die Liberalen nach einem universalen Prinzip suchen, das jenseits politischer Prozesse von allen anerkannt werden muss, ernennen sie partikulare zu universalen und unhinterfragbaren Regeln. „Solch Suche sollte als das anerkannt werden, was sie wirklich ist: ein weiterer Versuch, Politik von den Effekten des Wertepluralismus abzuschirmen, diesmal durch das Bemühen, ein für allemal die Bedeutung und Hierarchie der zentralen liberal-demokratischen Werte zu fixieren." (Mouffe 2008: 96) Mouffe wirft den Liberalen vor, dass sie in die Falle des Totalitären tappen: Demokratie lebt davon, dass ihre Inhalte unbestimmt und stets in den politischen Auseinandersetz-

ungen umkämpft sind. Jede Zementierung mit bestimmten Inhalten, beispielsweise im Namen der Rationalität oder Neutralität, würde der Demokratie und dem Pluralismus schaden. Zwar gebe es universale Ideale wie die Menschenrechte,[237] doch diese entsprächen mehr einem „Horizont", der niemals erreicht werden könne, aber dennoch stets provisorisch gefüllt werden müsse (vgl. Mouffe 1993b: 200). Für Mouffe ist es entscheidend für die Demokratie, dass ihre Mitglieder sich jederzeit bewusst sind, dass sie nicht im Besitz letzter Wahrheiten sind und dass daher Entscheidungen immer wieder neu verhandelt werden müssen – auch grundlegende Entscheidungen zum Demos selbst.

Die Kritik am habermasschen Konsensdenken teilt auch Butler (vgl. Butler 2006: 138). Wie Mouffe argumentiert sie, dass es nicht machbar ist einen neutralen, „kontextlosen" Konsens zu finden, der ohne Machtprozesse die einen ein- und die anderen ausschließt. Vielmehr werden in einem solchen Fall der Kontext und die zugrundeliegenden machtvollen Normen verdeckt:

> „Es scheint klar, daß eine dekontextualisierte Antwort auf die Frage, was nicht inkludiert werden sollte, unmöglich ist, und ich denke, daß das Bemühen, Prinzipien auszuarbeiten, die radikal kontextfrei sind, wie es manche ‚Prozeduralisten' erstreben, einfach darin besteht, den Kontext in das Prinzip einzubetten, und dann das Prinzip so ratifizieren, daß dessen eingebetteter Kontext nicht länger lesbar ist." (Butler/Laclau 1998: 243)

Butler setzt in ihrer Argumentation gegen Habermas einen Schritt früher an als Mouffe: Für einen Konsens ist vonnöten, dass die Gemeinschaft sich auf die Bedeutungen der Begriffe einigen kann, die für die Konsensschließung gebraucht werden. Allen Worten muss eine festgelegte Bedeutung zukommen (und diese muss weiterhin bestehen, ansonsten wäre der Konsens nicht von langer Dauer). Dies widerspricht grundlegend der unausweichlichen Mehrdeutigkeit, die jeder Begriff in sich trägt und die nur durch Machtakte einer bestimmten Autorität oder durch eine subtile Norm eingedämmt werden kann. Die Prozedur der Konsensfindung übersieht also entweder, dass sich unbemerkt durch die Festlegung von Begriffen (zum Beispiel durch die scheinbar neutrale Rationalität) bereits eine vorgängige Norm eingeschlichen hat, welche bestimmte Alternativpositionen machtvoll unterdrückt. Oder die Gemeinschaft ist bereit, politische Begriffe während der Konsensfindung in genau einer Bedeutung festzuschreiben. Für Butler ist dies allerdings wenig demokratisch: „Wer steht über dem Streit der Interpretationen in einer Position, daß er denselben Äußerungen dieselbe Bedeutung beilegen könnte?" (Butler 2006: 138) Wenn alternative Bedeutungen bereits in der Festlegung der demokratischen Prozeduren ausgeschlossen werden, dann engt eine (unbekannte) Autorität im Voraus alle

---

237 Diese Ideale sind bei Laclau und Mouffe eine Setzung. Wie sie zu dieser kommen und sie begründen, wird ausführlich in Kapitel 4.3 besprochen.

nachfolgenden Positionen und Entscheidungsfindungen ein und verhindert, dass bestimmte alternative Meinungen in den politischen Prozess eingebracht werden können – Beteiligung ist also nicht für alle möglich. Zudem schränkt dies die Handlungsfähigkeit der Subjekte ein: Nur wenn Begriffe offen bleiben und einer Umdeutung zugänglich sind, sind politische Handlungen und soziale Veränderungen machbar. Erst durch die Mehrdeutigkeit von Begriffen haben die Subjekte die Chance, die sie formierenden Diskurse zu hinterfragen und hegemoniale Diskurse umzudeuten (vgl. Kapitel 2.2.5). Butler will die Begriffe mehrdeutig belassen, um Resignifizierungen und politisches Handeln zu ermöglichen – selbst wenn dadurch die Gefahr besteht, dass die Begriffe verletzend umgedeutet werden oder sich in eine ganz unerwartete Richtung entwickeln.[238]

> „Dieses Risiko und diese Verletzbarkeit gehören in dem Sinn zu einem demokratischen Prozeß, daß man nicht im voraus wissen kann, welche Bedeutung der andere der eigenen Äußerung zuweisen wird, welcher Streit der Interpretationen vielleicht entstehen könnte und wie man am besten über diese Differenz urteilt. Der Versuch, das zu bewältigen, kann nicht im Vorgriff erledigt werden, sondern nur in einer konkreten Übersetzungsanstrengung, deren Erfolg für niemanden gesichert ist.“ (Butler 2006: 140)

Wie schwierig es ist, bestimmte Begriffe abschließend zu definieren, zeigt sich auch an der Diskussion um den Konsens selbst (vgl. Butler 1991: 34ff.). Was einen „wahren“ und fairen Dialog als Weg zu einem Konsens ausmacht, kann in verschiedenen Kulturen ganz unterschiedlich ausgelegt werden. Dies führt dazu, dass sich einige schon in einem konstruktiven Gespräch wähnen, während andere die Voraussetzungen dafür noch gar nicht erreicht sehen. Selbst das Ergebnis eines Konsenses unterliegt verschiedenen Interpretationen. Wie kann sich eine demokratische Gemeinschaft sicher sein, dass sie eine Übereinkunft oder eine Einheit erreicht hat? Zuletzt fragt Butler, ob überhaupt alle das Ziel einer Einheit oder eines Konsenses teilen. Es sind durchaus Gruppen- und Identitätsentwürfe denkbar, die auf dem Willen zur Opposition und Konfrontation aufgebaut sind, die eine Einigung mit anderen grundsätzlich ablehnen und/oder die nur eine Kapitulation oder Assimilierung des Gegenübers akzeptieren würden. Diese kompromisslose oder besser an Kompromiss nicht interessierte Haltung findet sich zum Beispiel immer wieder bei radikalen religiösen Gruppen. Da sie eine von Gott gegebene Ordnung

---

238 Dies ist auch Mouffes Vorgehensweise, um eine Art Konsens für ihre agonale Demokratie zu erreichen. Sie legt das Bekenntnis zu „Gleichheit“ und „Freiheit“ der Demokratie zugrunde. Allerdings bleibt der Konsens offen, weil über die Inhalte dieses Bekenntnisses weiter gestritten werden darf und die Begriffe für Interpretationen offen bleiben sollen (vgl. für die Begründung dieser Werte Kapitel 4.3.3 und 4.3.5 und für eine genauere Darstellung des Konsenses Kapitel 5.2.5).

anstreben, ist ein Konsens, der von der offenbarten Wahrheit abweicht, für sie bereits ein Verstoß gegen ihre Grundprinzipien.

Derrida greift eine ähnliche Kritik wie Butler auf, denn für ihn beruhen Konsens und die Habermassche ideale Sprechsituation auf Voraussetzungen der Sprache, die nicht zutreffend sind. Ein Konsens erfordert ein gelungenes gegenseitiges Verständnis. Doch der Sprache sind Fehlinterpretationen und Missverständnisse genauso inhärent wie die Möglichkeit für einen funktionierenden Sprechakt (vgl. Derrida 2001c: 125f., 142-161; Krauß 2001: 83). Für Derrida erzeugt die Metaphysik die falsche Vorstellung, dass die Sprache als bloße Repräsentantin keine Verzerrungen in das Gespräch hineinträgt. In einer solchen Sichtweise resultiert eine fehlerhafte Sprechsituation nicht aus der Sprache, sondern aus äußeren Einflüssen. Doch genau dies verschleiert, dass Begriffe nicht auf einer unmittelbaren Präsenz oder einem transzendentalen Signifikat beruhen, sondern bereits in sich vielfältig, verweisend und gebrochen sind.

Die Kritik an der falschen metaphysischen Vorstellung von sprachlicher Präsenz wendet Derrida in ähnlicher Weise auf den demokratischen Gründungsakt an.[239] Genauso wie die Vorstellung eines außerdiskursiven Bedeutungskerns die Begriffe absichern soll, dient der Gründungsakt dazu, die zu gründende Rechtsordnung und Gemeinschaft zu legitimieren. Die Legitimität wird dadurch erreicht, dass eine Präsenz, Einheit, Souveränität und Übereinstimmung des Volkes konzipiert werden, die sich im Gründungsakt widerspiegeln: Der Volkssouverän entscheidet über die künftige Gemeinschaft und deren politische Ordnung. Das heißt, der Gründungsakt rechtfertigt die neue Rechtsordnung, indem das souveräne Volk in seiner Präsenz und als Einheit zu einem Konsens gelangt. Doch genauso wie die metaphysische Sicht auf die Sprache scheitert, so ist für Derrida auch der Gründungsakt ein Mythos und der Aufschiebung durch die *différance* unterworfen.

Bei der Untersuchung eines solchen Gründungsaktes, der Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, stößt Derrida auf Widersprüche, die aufzeigen, dass die Legitimität des Gründungsakts brüchig ist und seine Rechtfertigung einer kritischen Analyse nicht stand hält (vgl. Derrida/Kittler 2000; Thomas 2006: 51f.). Diese Widersprüche folgen stets demselben Muster: Es wird in der Unabhängigkeitserklärung eine konstative Aussage getätigt, die vorgibt die Wirklichkeit zu beschreiben. Doch bei genauerer Betrachtung erweist sich die konstative Aussage als performative Aussage, welche die scheinbar beschriebene Wirklichkeit erst produziert. So stellen sich erstens die Einheit und Präsenz des Volkes als Verweis heraus: Nicht das Volk oder zumindest die Mehrheit des Volkes erklären durch ihre Unterzeichnung die Unabhängigkeit, sondern dessen Repräsentanten. Selbst diese verfassten nicht den Wortlaut, sondern beauftragten Thomas Jefferson damit. Der Rekurs auf

239 Wie die Analogie im Detail begründet wird, soll hier nicht ausgeführt werden. Eine informative Darstellung liefert Krauß 2001: 110-124.

die Einheit verbirgt, dass nicht die Gesamtheit spricht, sondern partikulare Gruppen (beispielsweise sind die Repräsentanten rein männlich). Die Übereinstimmung und Erklärung des Volkes sind damit nicht konstative Tatsachen, sondern sie werden performativ gesetzt. Zweitens existiert streng genommen das unabhängige, amerikanische Volk vor der Unabhängigkeitserklärung nicht, da unentscheidbar ist, ob es sich erst durch die Unabhängigkeitserklärung oder schon vorher befreit hat. „Durch jene Unterzeichnung bringt es [das Volk, Anm.d.Verf.] sich als freies und unabhängiges Subjekt, als möglicher Unterzeichner zur Welt. Die Unterschrift erfindet den Unterzeichner." (Derrida/Kittler 2000: 13f.) Dies wird deutlich, wenn die Situation der schwarzen Bevölkerung und der amerikanischen Ureinwohner_innen betrachtet wird. Obwohl sie Menschen waren und auf dem Territorium lebten, wurden sie nicht Teil des von der Unabhängigkeitserklärung proklamierten Volkes. Der Unterzeichnungsakt besiegelte ihren Ausschluss von den Rechten, während er die Geltung der Gesetze für sie gleichzeitig festschrieb (vgl. Benhabib 1993: 256). Die Erklärung schafft also performativ neue Wirklichkeiten, indem sie sowohl ein Volk, dessen Repräsentanten als auch ein amerikanisches Recht ins Leben ruft. Für Derrida zeigt die Performativität des Gründungsaktes auf, dass dieser eigentlich grundlos und gewaltsam ist: „Der Gewaltstreich macht und gründet Recht, gibt Recht, er bringt das Gesetz zur Welt." (Derrida/Kittler 2000: 14f.) Die konstativen Aussagen dienen dazu, die Performativität und die gewaltsame, grundlose Konstituierung der Unabhängigkeitserklärung zu verschleiern, indem nicht nur das gerade eben Gegründete als schon vorgängige Instanz dargestellt wird, sondern sich die Erklärung auf letzte Instanzen wie Gott oder das Naturrecht beruft.[240]

Derrida wendet sich in „Politik der Freundschaft" (2002) einem weiteren Gründungsmythos der Demokratie zu. Dieser manifestiert sich im Begriff der „Brüderlichkeit", der in dem Ausruf „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit" der Französischen Revolution beschworen wird. Auch im Begriff der Brüderlichkeit sieht Derrida ähnlich wie bei der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung eine Verschiebung ins Vorpolitische am Werk: Der Verweis auf die Brüderlichkeit (und ebenfalls auf das „Volk" oder die „Nation") impliziert ein Verwandtschaftsverhältnis und eine natürliche Verbundenheit aller Brüder (in diesem Fall die französischen Männer), welche schon vor aller Politik bestehen. Die Schaffung eines demokratischen Verbundes wird damit nicht als rein politischer Akt gesehen, bei dem durch eine gemeinsame politische Entscheidung beliebige Menschen eine Gemeinschaft gründen. Stattdessen wird der Demos dadurch „geadelt" und bekräftigt, indem die

240 Wie Seyla Benhabib zu Recht hinweist, ist Derrida mit dieser Kritik sehr stark auf den Gründungsakt der Demokratie fixiert. „Diese Konzentration auf den Gründungsakt ist eine extreme Verzerrung, denn sie ignoriert die institutionellen und geschichtlichen Lernprozesse, die die ‚real existierenden Demokratien' durchgemacht haben." (Benhabib 1993: 259)

Mitglieder des Demos durch die Natur, durch Abstammung und durch Blut vorgegeben und auf besondere Weise verbunden sind. Die Entscheidung, wie sich der Demos zusammensetzt, ist nicht auf die Zukunft gerichtet, sondern die Erinnerung an ein bereits bestehendes Verhältnis (Bruderschaft). Für Derrida zeigt sich darin eine „familiäre, fraternalistische und androzentrische Konfiguration des Politischen“ (Derrida 2002a: 10).

Aus dem Konzept der Brüderlichkeit erwachsen für Derrida zwei Probleme: Erstens entzieht der Verweis auf ein scheinbar vorpolitisches Faktum sowohl das Einschluss- als auch das Ausschlussverfahren der politischen Diskussion. Wer Bruder und Nicht-Bruder ist, kann nicht verhandelt werden und wer sich dagegen stellt, wendet sich gleichsam gegen die natürliche Ordnung. Zweitens ergibt sich aus der emphatischen Beschwörung der Brüderlichkeit ein ebenso starker Ausschluss der Nicht-Brüder (Ausländer_innen, Frauen, Feinde). „Noch von der modernen, von der Französischen Revolution auf den Schild gehobenen Idee der Brüderlichkeit geht Gewalt aus, ist sie doch mit den Konzepten, genealogischen Banden verknüpft wie dem Autochthonen, der Nation, der Natur, der Geburt. Dies allesamt sind aber Kategorien, die zusammenhalten, indem sie ausschließen. Und Exklusion geht Schritt in Schritt mit Gewalt.“ (Flügel-Martinsen 2009a: 79) Gerade gegenüber Feinden entfaltet sich ein umso größeres Gewaltpotenzial, je „heiliger“ oder natürlicher das verbindende Element gesetzt wird. Wenn die Naturalisierung der scheinbar vorpolitischen Fakten gelingt, sind diese im politischen Feld nicht mehr diskutierbar und gelten als Fixpunkte, denen sich Menschen, Institutionen und Diskurse anzupassen und zu unterwerfen haben.

Hier entfaltet die Dekonstruktion ihr politisches Potenzial, indem sie unzulässige Verschiebungen ins Vorpolitische entlarvt und in die Diskussion zurückholt (vgl. Bennington/Derrida 1994: 243f.). Derrida führt dies am Begriff der Brüderlichkeit vor. Bei genauerer Betrachtung stellt sich die Brüderlichkeit mitnichten als natürliche Tatsache dar. „Der Bezug auf den Bruder bewegt sich von allem Anfang an in der Ordnung des Schwurs, des Kredits, des Führ-Wahr-Haltens und des Glaubens. Der Bruder ist niemals ein Faktum.“ (Derrida 2002a: 220) Brüderlichkeit ist mitnichten qua Geburt gegeben, sondern benötigt „ein Gesetz und Normen, Symbole, eine Sprache, Verpflichtungen, Schwüre, die Sprache, eine Familie und eine Nation“ (ebd.: 204), das heißt, sie wird erst durch Akte der Verbrüderung existent. Die Beschwörung der Brüderlichkeit verdeckt durch den Verweis auf eine natürliche Verwandtschaft die politische Natur der Gemeinschaftsbildung.

„Alle Politiken, alle politischen Diskurse, die sich auf ‚Geburt‘ und ‚Abstammung‘ berufen, treiben Mißbrauch mit dem, was nur ein in diese gesetzter Glaube sein kann, manche würden von einem bloßen Glauben, andere von einem Glaubensakt sprechen. Alles, was innerhalb des politischen Diskurses auf die Geburt, die Natur oder die Nation sich beruft – ja selbst auf die Nationen oder die universale Nation der menschlichen Brüderlichkeit –, dieser ganze Fa-

miliarismus besteht in einer Renaturalisierung jener ‚Fiktion'. Was wir hier ‚Verbrüderung' nennen, zeitigt in symbolischer und konventioneller Weise, durch Übereinkunft und beeidigte Verpflichtung eine *bestimmte Politik*. [Herv.i.O.]" (ebd.: 138)

Allerdings sieht Derrida die „Logik der Verbrüderung" auch positiv. Die Anderen als Brüder anzunehmen und sie damit von Fremden zu Freund_innen zu machen, zu Menschen, denen mit Wohlwollen zu begegnen ist, kann die Grundlage für gelungene Politiken darstellen. Dies verlangt jedoch die Loslösung vom Begriff der Brüderlichkeit, der mit zu vielen Ausschlüssen verbunden ist. Der Akt der „Verbrüderung" muss stets als politisch erkennbar sein und befreit vom historischen Ballast vollzogen werden (vgl. Kapitel 4.1.7).

3.3 ABLEHNUNG VON ESSENTIALISTISCHEN IDENTITÄTEN

Den rationalen Ansatz führen Rawls und Habermas nicht nur im Gründungsakt, sondern auch in der Konzeption der politischen Prozesse der Demokratie fort: Habermas' Theorie der idealen Sprechsituation lässt sich auch auf politische Konflikte anwenden, so dass eine politische Öffentlichkeit geschaffen wird, in der rational, ohne störende Machtverhältnisse und ohne Partikularinteressen Politik betrieben werden kann. In dieser politischen Sphäre werden nur die besten und gewichtigsten Argumente Durchschlagskraft haben. Da in der deliberierenden Öffentlichkeit idealerweise keinerlei Unterdrückung vorherrscht, kann die Politik zu einem umfassenden und universellen Konsens gelangen, der alle zufrieden stellt und niemanden systematisch übergeht. Bei Rawls werden die durch den „Schleier der Unwissenheit" rational gewonnenen Hauptprinzipien aus jeglichen späteren politischen Konflikten herausgehalten, da diese den gesellschaftlichen Grundkonsens darstellen.[241] In diesen beiden Konzeptionen des politischen Prozesses stoßen Derrida, Butler, Laclau und Mouffe auf mehrere Prämissen in den Grundbegriffen, die sie durch die Einsichten des Poststrukturalismus als überholt empfinden.

---

241 Diesen Rückgriff auf Rationalität findet Mouffe auch bei Schumpeter und Downs, nur dass diese keine deliberative und kommunikative, sondern eine auf Mittel und Ziele fixierte Rationalität vertreten (vgl. Mouffe 2000b: 10). Diese Interpretation Mouffes der liberalen Demokratie wird ebenfalls gestützt von Hubertus Buchstein und Dirk Jörke, welche die Rationalisierung der Demokratietheorie als zentralen Bestandteil der heutigen Demokratietheorie identifizieren (vgl. Buchstein/Jörke 2003: 474f.)

Eine entscheidende Kritik muss für Derrida, Butler, Laclau und Mouffe beim Identitätsbegriff angebracht werden.[242] In vielen liberalen Demokratietheorien drücken Identitäten die einem Individuum oder einer Gruppe innewohnenden Eigenschaften aus und stehen damit im Kern schon vor dem politischen Prozess fest. „Nun inszeniert das liberale Denken eine Logik des Gesellschaftlichen, in der das Sein als Gegenwärtigkeit konzipiert ist und die die Objektivität als den Dingen selbst zugehörig begreift." (Mouffe 1993c: 469, vgl. Butler 1991: 209; Laclau 2005a: 163f.) Der Einfluss der Gesellschaft, der Diskurse und der politischen Willensbildung auf Identitäten werde im liberalen Denken oft vernachlässigt.[243] Der politische Prozess dient in diesen liberalen Theorien nicht der Bildung von Identitäten, sondern er ist ein Aushandlungsprozess um jene Bedürfnisse, welche die Individuen für sich verwirklicht sehen wollen. Gesellschaftliche Bedürfnisse entstehen in dieser Sichtweise aus der Summe der Einzelbedürfnisse, welche durchaus konträr zueinander stehen können. Es müssen daher Kompromisse gefunden werden, welche Bedürfnisse verwirklicht werden.

Dieses essentialistische Bild von Identität wird von Derrida, Mouffe, Laclau und Butler als problematisch empfunden.[244] Sie grenzen sich von jenem liberalen Denken ab, welches einen individualistischen Ansatz verfolgt, bei dem Identitäten

---

242 Da Laclau keine eigene Ausführung zu diesem Thema veröffentlicht hat, sondern seine wenigen Kommentare dazu auf Mouffe verweisen oder ihrer Position gleichen, wird er in diesem Kapitel keinen eigenen Raum einnehmen.

243 Dieser Kritikpunkt Mouffes richtet sich vor allem gegen das aggregative Modell, übersieht aber dort bereits, dass Schumpeter explizit betont, dass die Interessen und Meinungen von Individuen von der Gesellschaft stark beeinflusst werden. Die Kritik Mouffes trifft auch nicht auf jene deliberativen Demokratietheorien (zum Beispiel jene von Habermas) zu, die davon ausgehen, dass im Prozess der Deliberation die Teilnehmenden ihre Meinung entwickeln, ändern und modifizieren (vgl. Hansen/Rostbøll 2012: 506f.; Landwehr 2012: 363).

244 Ähnliche Kritiken werden auch von den partizipatorischen Demokratietheorien vorgebracht: „Ferner ist da die Überzeugung [der partizipatorischen Demokratietheorie, Anm.d.Verf.], dass die Präferenzen der Wähler nicht exogen seien, sondern vielmehr endogene Größen des politischen Prozesses verkörperten, also Konstrukte, die durch den Vorgang der öffentlichen Aussprache und Willensbildung und der dabei erfolgenden Aufklärungsprozesse hervorgebracht, geformt und verändert werden. Mit Annahme der endogenen Präferenzen folgt die partizipatorische Demokratietheorie der wegweisenden These, der zufolge der politische Wille jedes Bürgers und der Gesamtheit der Abstimmungsberechtigten nicht dem Willensbildungs- und Entscheidungsprozess vorgelagert, sondern hauptsächlich Produkt desselben sei." (Schmidt 2000: 251) Auch pluralistische Theorien schließen sich dieser Kritik an, vgl. Oberndörfer 1975: 23f.

und Interessen als dem Individuum inhärent zugeschrieben werden. Für sie können Identitäten nur innerhalb eines Differenzsystems, also innerhalb gesellschaftlicher Diskurse entstehen. Jede Identität braucht zu ihrer Bildung ein konstitutives Außen, das heißt sie geht mit Ausschlüssen einher. Auf die Gesellschaft übertragen schlussfolgert Derrida: „Es ist einer Kultur eigen, daß sie nicht mit sich selber identisch ist." (Derrida 1992a: 12). In ihr sind bereits die Spuren des Anderen enthalten und eine Identität kann sich niemals als rein darstellen. Für Derrida ist schon die Idee einer reinen Selbstidentität gewaltsam (vgl. Newman 2005: 85). Diese Idee wirkt sich auch in der gesellschaftlichen Realität als verhängnisvoll aus: „Gerade im Namen der Identität (kulturell definiert oder nicht) wird hier nun die schlimmste Gewalt entfesselt, ereignen sich die schlimmsten Gewalttätigkeiten; jene, die wir nur zu schnell erkennen, ohne ihr Wesen gedacht zu haben, die Verbrechen der Ausländerfeindlichkeit, des Rassismus, des Antisemitismus, des religiösen oder nationalistischen Fanatismus." (Derrida 1992a: 10) Identitäten, die als vorgängig und rein konstruiert werden, vermögen es nicht dem Anderen gerecht zu werden, sondern sind „auf einen zerstörerischen Egoismus angelegt […], auf einen Egozentrismus, der das Selbst und den anderen zerstört" (ebd.: 16). Derrida zieht einen Begriff von Identität vor, der eingesteht, dass Identität von sich selbst verschieden ist sowie auf Verweisen, auf Ausgeschlossenem und auf dem Anderen aufbaut. Eine solche Identitätsvorstellung vermag es eher dem Anderen gerecht zu werden, als die Idee einer autonomen, vorgängigen Identität.[245]

Die Problematik von Ausschlüssen bei der Bildung von Identitäten zeigte sich bereits in der Konstruktion des demokratischen Grundkonsens, bei dem in der Habermasschen und Rawlsschen Konzeption alles Irrationale aus der demokratischen Gemeinschaft verbannt wurde (wie in Kapitel 3.2 beschrieben). Doch auch für die weitere demokratische Politik hat dies Folgerungen:

Butler leitet ab, dass die Konstruktion einer Gruppenidentität zwangsläufig zur „Zersplitterung" (Butler 1995a: 49) der Gruppe führt. Butler beschreibt diese Problematik anhand der Kategorie der „Frauen": „Die ‚Identität' als Ausgangspunkt kann niemals den festigenden Grund einer politischen feministischen Bewegung

245 Daniel Schulz interpretiert, dass „Identität [...] eine wichtige Voraussetzung für demokratische Selbstbeherrschung" (Schulz 2012: 104) sei. Die Demokratie erfordere die Identität eines souveränen und autonomen Subjekts, das sich selbst die Gesetze gibt und damit auf sich selbst zurückkommt, sich selbst spiegelt. „Diese Denkfigur der Kreisgestalt beziehungsweise einer Kugel des in sich und mit sich gleichen Subjektes, der ‚Selbstheit', mündet laut Derrida in eine Reihe von Praktiken des Ähnlichmachens, des Angleichens und Assimilierens." (ebd.: 104f.) Diese Kritik Derridas wird hier nicht weiter erläutert. Sein Argument, dass Demokratie aufgrund dieses Selbstbezugs sich nicht mit dem „anderen, Heterogenen, Heteronomen, Asymmetrischen" (Derrida 2003a: 32) vereinbaren ließe, ist zu wenig ausgeführt, um als stichhaltig zu gelten.

abgeben. Identitätskategorien haben niemals nur einen deskriptiven, sondern immer auch einen normativen und damit ausschließenden Charakter." (ebd.: 49) Entweder, die Feminist_innen schließen mit der Identität der Frauen von vornherein bestimmte Menschen aus, die sich der Gruppe aber zugehörig fühlen. Zum Beispiel können sich Trans- oder Intersexuelle als Frauen begreifen, werden aber oftmals nicht als „richtige" Frauen wahrgenommen.[246] Oder die feministische Kategorie der Frauen wird auf solche Frauen erweitert, die sich nicht oder nur in Teilen von der Gruppenidentität repräsentiert sehen. So kritisieren immer wieder schwarze, muslimische oder arme Frauen den „weißen Mittelschichtsfeminismus". Wenn Feminist_innen aus der Kategorie „Frauen" ableiten wollen, welche besonderen Rechte und politischen Forderungen sie aufstellen, müssen sie damit rechnen, innerhalb der Frauen auf Widerstand zu stoßen. Nicht alle, in deren Namen gesprochen wird, werden sich repräsentiert fühlen.

Solche Identitätskonstruktionen sind für Butler aus mehreren Gründen undemokratisch: Erstens ist nicht geklärt, wer ermächtigt ist, die Identität einer Gruppe abschließend festzulegen. Selbst ein liberal-demokratisches Vorgehen, das die Gruppenidentität durch Dialog und Aushandlung ermitteln will, basiert darauf, dass die Mitdiskutierenden eine „Einheit" als Ziel anstreben, von gleichen Machtpositionen aus mitwirken können, einen Konsens über die Form des Dialogs teilen und wissen, wann eine solche Einheit erreicht ist. Butler fragt, ob „Einheit" und „Solidarität" tatsächlich notwendige Bedingungen für Politik sind, oder ob diese nicht auf einen spezifischen Politikbegriff verweisen, der Unsicherheiten und uneindeutige Begriffe nicht aushält (vgl. Butler 1991: 35f.). Solch ein Politikbegriff muss für Butler überwunden werden. Sie vertritt den konträren Ansatz, dass die Hinterfragung aller Grundlagen ein zentraler Aspekt der radikalen Demokratie ist (vgl. Butler 1995a: 51 und Kapitel 5.3.1 und 5.3.2). Sie strebt eine Politik an, die zum Ziel hat, Identitäten unvollständig zu lassen, um sie für Erweiterungen offen zu halten.

Zweitens würde es die demokratische Auseinandersetzung beschränken, wenn bestimmte opponierende Mitglieder von der Diskussion um die Identität einer Gruppe ausgeschlossen wären. Die Gruppe würde riskieren, dass sich eine hegemoniale Identität durchsetzt, welche diejenigen marginalisiert, die nicht in die normierende Vorstellung der Gruppe hineinpassen. Gerade für Minderheiten, die gegen dominante Mehrheiten ankämpfen, wäre es ein Widerspruch zu ihren eigenen Ansprüchen, wenn sie selbst als Gruppe eine Minderheit ausschlössen.

Drittens ergeben sich Demokratiedefizite nicht nur auf der Ebene der Gruppen, sondern auch in einem pluralistischen Szenario, in dem verschiedene Gruppen an der politischen Entscheidungsfindung teilnehmen. Solange die Gruppenidentitäten als etwas der Politik vorgängiges angenommen werden, können in einem pluralisti-

246 Dies führt dazu, dass sich jüngst Feministinnen dagegen verwehren, dass transsexuelle Frauen wie Caitlyn Jenner mit das „Frausein" prägen (vgl. Richter 2015).

schen Staat nur jene Gruppen partizipieren, die sich bereits als Gruppe sehen. Menschen, die allerdings noch nicht als einer Gruppe oder einer Identität zugehörig begriffen werden, die in dieser Gesellschaft noch nicht „leben", weil sie noch nicht einmal als menschlich betrachtet werden, haben dann keinen Zugang zu einer politischen Beteiligung (vgl. Butler 2010: 37). Zuletzt büßt eine Gruppe politische Handlungsfähigkeit ein, wenn sie ihre eigene Identität zu sehr festlegt und versucht, die sie definierenden Begriffe der Diskussion zu entziehen. Dann verliert sie die Möglichkeiten „Schranken der Identitätskonzepte [zu] durchbrechen" (Butler 1991: 36) und Identitäten an sich zu parodieren.

Für Mouffe können die Ausschlüsse bei der Bildung von Identitäten sogar in einen Antagonismus umschlagen. Die liberale Sicht, dass sich Interessen durch rationale Verfahren befrieden lassen (vgl. Mouffe 1993a: 28), schließt aus, dass bei der Bildung von Identitäten Antagonismen und Konflikte im Spiel sind. Im Namen der überparteilichen Neutralität – welche ebenfalls Macht und Zwang darstellt – werden solche antagonistischen Konflikte unterdrückt. Dadurch besteht die Gefahr, dass sich die Konflikte abseits des demokratischen Prozesses Bahn brechen werden. Mouffe interpretiert beispielsweise die Erfolge extrem rechter Parteien als Konsequenz einer Regierungspolitik, die sich entweder als alternativlos darstellt oder vorgibt, mittels Konzepten wie dem „Dritten Weg" die wahren Interessen der Allgemeinheit zu vertreten. Problematisch wird es vor allem, wenn sich auch die gemäßigten Oppositionsparteien einer solchen Hegemonie anschließen und in ihren Inhalten nicht mehr eindeutig von den Regierungsparteien zu trennen sind. Allen Wähler_innen, die der vorherrschenden Politik nicht zustimmen, bleibt dann nicht anderes übrig, als ihren Protest durch die Wahl extremer Parteien zu artikulieren (vgl. Mouffe 1995a; Mouffe 2005c).[247]

Die nächste Konsequenz einer rein auf das Individuum bezogenen Identität ist für Mouffe, dass die liberale Demokratie nicht mit Massenbewegungen umgehen kann: „This is particularly evident in its [der liberalen Demokratie, Anm.d.Verf.] incomprehension of political movements, which are seen as the expression of the so-called ‚masses'. Since they cannot be apprehended in individualistic terms, these movements are usually relegated to the pathological or deemed to be expressions of irrational forces." (Mouffe 1993a: 3) Gruppenidentitäten, die sich leidenschaftlich von ihrem Antagonisten abgrenzen, gelten der liberalen Demokratie als suspekt und als Ausdruck der Unvernunft und des Archaischen. Die liberale Demokratie verfolgt hier abermals den rationalistischen Ansatz, dass Interessen ohne Leidenschaft

247 Diese These Mouffes ist mit Vorsicht zu betrachten. Es müsste empirisch überprüft werden, ob nicht ein Großteil der Wähler_innen eher dazu neigt zu Nichtwähler_innen zu werden, wie die sinkende Wahlbeteiligung nahe legt. Die erfolgreiche Mobilisierung vieler Nichtwähler_innen durch die AfD in den Landtagswahlen von 2016 stützt jedoch Mouffes These.

und nach reinen Vernunftprinzipien verfolgt werden sollten. Doch Politik kann nicht als individuelle Kalkulation betrieben werden, die nur egoistisch den eigenen Nutzen maximiert. „Indeed, it [das liberale Bild der Politik, Anm.d.Verf.] is to neglect the predominant role of passions as moving forces of human conduct." (Mouffe 1994: 319, vgl. Mouffe 2005a: 10) Gerade Leidenschaften treiben menschliches Handeln an. Insbesondere in Gruppen wird diese Leidenschaft befördert, denn die Identifikation mit der Gruppe gründet oftmals in Gefühlen, statt in rationalen Gründen. Politisches Handeln findet nicht autonom statt, sondern jede politische Identität bildet sich in Gruppen heraus. „Moreover, to insist on an individualized and private rationality as the basis of politics is to miss entirely the reality that in the field of politics, it is groups and collective identities that we encounter, not isolated individuals." (ebd.: 319) Eine solche Gruppenidentität existiert allerdings nur durch die gleichzeitige Negierung des Anderen, das heißt Konflikte sind in ihr angelegt. Für Mouffe muss jede demokratische Gesellschaft anerkennen, dass in ihr Konfrontationen und sogar Feindschaften ausgetragen und ausgehalten werden müssen.

3.4 KRITIK AM AUTONOMEN, SELBSTTRANSPARENTEN UND HANDLUNGSFÄHIGEN SUBJEKT

Aus der Konzeption der Identität lässt sich das liberale Menschen- und Subjektbild ablesen: Die liberale Demokratie entwirft ein Subjekt, „which sees the individuals as prior to society, as bearers of natural rights, and either as utility maximizing agents or as rational subjects. In all cases they are abstracted from social and power relations, language, culture and the whole set of practices that make the individuality possible" (Mouffe 2000b: 10). Derrida, Mouffe, Laclau und Butler weisen dieses Menschenbild des autonomen selbsttransparenten und handlungsfähigen Subjekts zurück: Die Identitäten von Menschen sind zutiefst durch ihre Gesellschaft und Geschichte geprägt. Sie entwickeln und verändern sich innerhalb von Diskursen und den ihnen inhärenten Machtbeziehungen. Menschen sind alles andere als autonom und sie verhalten sich nur in bestimmten Diskursen nutzenmaximierend. Vor allem Butler beschäftigt sich mit dem liberalen Subjektentwurf und wird daher in diesem Kapitel im Mittelpunkt stehen.[248] Diese Eigenschaften, die dem Subjekt von der liberalen Demokratie zugeschrieben werden, stellen für Butler ein „politisches Vorrecht" (Butler 1995a: 45) dar, das nicht automatisch jedem Menschen zukommt.

---

248 Vgl. zu den Subjekt- und Menschenbildern der Poststrukturalist_innen die Kapitel 1.4.6, 2.1.6, 2.2.6 und 2.3.9. In Kapitel 2.1.6 wird die Kritik Derridas am klassischen Subjekt erläutert und daher hier nicht wiederholt.

Für Butler zeichnet die Menschen aus, dass sie einen Körper besitzen, der auf vielfältige Weisen verletzbar ist. Nicht nur die physikalische Umwelt birgt Gefahren, sondern auch in der Gesellschaft sind unsere Körper der Öffentlichkeit ausgesetzt und angreifbar. Soziale Normen und Zwänge, die bis zum Tod eines Individuums führen können, beginnen oftmals bei den Körpern der Einzelnen. „Als Körper, der von Anfang an der Welt der Anderen anvertraut ist, trägt er ihren Abdruck, wird im Schmelztiegel des sozialen Lebens geformt und ist erst viel später das, worauf ich mit einiger Unsicherheit Anspruch erhebe als mein eigener Körper." (Butler 2009a: 41) Durch unsere verwundbaren und formbaren Körper hat die soziale Gemeinschaft Zugriff auf uns. Gleichzeitig kann die Gemeinschaft Schutz vor Verletzungen bieten, wenn sie Rechte und Sicherheiten gewährleistet, wirtschaftliche Voraussetzungen für das Überleben schafft und/oder durch soziale Beziehungen psychisches Wohlergehen fördert. Als soziale Wesen mit verletzlichen Körpern sind wir Menschen zutiefst abhängig von der Gemeinschaft. Butler spricht von einer „fundamentalen Sozialität des leiblichen Lebens" (ebd.: 42, vgl. Butler 2012).

Aber nicht nur die Körper, sondern auch unsere Denkweisen sind durch die Gemeinschaft geprägt.[249] Die Erkenntnisfähigkeit der Menschen basiert auf Diskursen und bewegt sich in den von ihnen gesteckten Grenzen. Die menschliche Autonomie findet hier Beschränkungen. Für Butler sind Menschen zudem nicht selbsttransparent: Sie haben keine Möglichkeit, sich selbst vollständig zu durchschauen, da ihr gesamtes Denken und Verhalten in Diskursen wurzelt, die ihnen lange vorausgehen. Ein Denken, das aus allen Diskursen ausbricht und etwas völlig Neues schafft, ist nicht möglich. Für die Idee der liberalen Demokratie ist dies folgenreich: Die Menschen können nicht ihre ureigenen, autonomen Interessen in der Öffentlichkeit vertreten, da diese Interessen sich erst innerhalb der Diskurse ausbilden und nicht unabhängig von diesen Diskursen entdeckt werden können. Autonomie gilt in vielen liberalen Schriften jedoch als Kernprinzip (vgl. Simons 2001: 129), denn die liberale Freiheit der Subjekte, selbstbestimmt eine eigene Regierungsform und später auch die präferierte Politik zu wählen, kann nur durch die Autonomie und Souveränität der Subjekte gewährleistet werden.

Doch selbst die Wünsche nach „Autonomie", „Selbstbestimmung" und „Handlungsfähigkeit" wurzeln laut Butler in den sozialen Diskursen. Sie sind keine Eigenschaften, die jedem Menschen aufgrund seiner Natur zukommen, sondern sie sind Zuschreibungen, die einem Menschen erst beigemessen werden müssen. Die

---

249 Diese Sichtweise teilt Butler mit Laclau und Mouffe, die für die Verwobenheit in die Diskurse das Konzept der Subjektpositionen verfolgen (vgl. Kapitel 2.3.9). Laclau und Mouffe weisen das autonome, selbsttransparente und handlungsfähige Subjekt vor allem auf Grundlage der Konzepte des Diskurses und der Subjektpositionen zurück. Da Butlers Kritik ausgearbeiteter ist und den Aspekt der Subjektpositionen mit einschließt, wird im Folgenden Laclaus und Mouffes Position nicht eigens aufgeführt.

liberale Vorstellung, dass jeder Mensch von sich aus zum Subjekt werden könne und prinzipiell autonom sei, entpuppt sich als Phantasie (vgl. Butler 2006: 49): Jemand kann sich erst dann zum Subjekt entwickeln und ein gesellschaftliches „Sein" erreichen, wenn er_sie von der Gesellschaft „angerufen", das heißt als Subjekt anerkannt wird. Die Menschen sind abhängig von dieser Anrufung und ihre Handlungsfähigkeit beruht darauf, dass die Gesellschaft einen Menschen als handlungsfähig und selbstbestimmt definiert. Eine solche Anrufung wird nicht automatisch bei jeder_m vollzogen. Nur Menschen mit bestimmten kulturellen Identitäten (die je nach Kultur und Epoche unterschiedlich sein können) werden mit einem Subjekt assoziiert und erfahren eine Anrufung. „[…] [D]iese Identitäten wiederum werden durch bestimmte Kategorien charakterisiert, unter ihnen ethnische Zugehörigkeit, Klasse, Rasse, Religion, Sexualität und Geschlechtsidentität" (Butler 2010: 129). Die fehlende Anrufung zeigt sich in ganz unterschiedlichen Phänomenen: Sie kann sich auf einen Teil des Lebens beschränken, in welchem einem Menschen weniger Rechte zugestanden werden, etwa wenn der Ehemann das Recht besitzt, die Arbeitsstelle seiner Frau ohne Rücksprache mit ihr zu kündigen, wie es bis 1958 in Deutschland der Fall war. Sie kann aber auch zu einer sozialen Unsichtbarkeit führen, etwa wenn das Leiden von Millionen Afrikaner_innen in den westlichen Medien keinen Widerhall findet.

Die liberale Demokratie hingegen schreibt den Menschen qua ihrer Natur zu, dass sie autonome, souveräne und handlungsfähige Subjekte werden können. Für Butler stellt dies einen Universalismus dar, der längst nicht auf alle Menschen zutrifft. Die liberale Formulierung der politischen Öffentlichkeit – eine Sphäre, in der die Subjekte Politik betreiben und für ihre Interessen kämpfen – ist kein Bereich, zu dem alle Menschen Zutritt haben. Diese Sphäre schließt all diejenigen aus, die den Subjektstatus nicht errungen haben. Manche werden diesen Status nie erreichen, denn wer als Subjekt erachtet wird, hängt von den jeweiligen Diskursen und Machtstrukturen ab, auf die ein einzelner Mensch nur sehr bedingt Einfluss hat. Butler weist darauf hin, dass es zwangsläufig Ausschlüsse geben muss, da der Subjektstatus eine Kategorie ist, die für ihre Konstruktion ein konstitutives Außen benötigt. Handlungsfähigkeit und Souveränität sind keine Eigenschaften der Menschen, sondern politische Vorrechte, die erst erkämpft werden müssen. Es wird also nicht die Politik durch selbstbestimmte Menschen betrieben, die ihre vorpolitischen Interessen verfolgen wollen. Stattdessen ist es bereits eine politische Frage, wer überhaupt politisch tätig werden kann und wer als handlungsfähig und selbstbestimmt gilt. Butler folgert, dass demokratische Politik und Gemeinschaften nicht auf dem Gedanken von autonomen und souveränen Subjekten aufgebaut, sondern vielmehr abhängige und verletzliche Individuen als Voraussetzung akzeptiert werden sollten (vgl. Kapitel 4.2.5).

Es zeigt sich, dass die liberale Demokratietheorie ihre Legitimation auf einer Ebene gründet, die nicht frei von Politik ist. Politik findet nicht erst in der öffentli-

chen Sphäre statt, in der die Subjekte agieren. Sie durchzieht bereits die als privat und natürlich empfundenen Bereiche. Dies ist problematisch, da in diesen Bereichen oftmals die Weichenstellungen für die Frage vorgenommen werden, wer überhaupt als Subjekt angesehen wird.

> „Die verbreitete Annahme, daß das ‚Subjekt vor dem Gesetz' eine ontologische Integrität besitze, kann als zeitgenössische Spur der Hypothese vom ‚Naturzustand' verstanden werden – jener fundierenden/fundamentalistischen Legende, die für die Rechtsstrukturen des klassischen Liberalismus konstitutiv war. Die performative Beschwörung eines geschichtlichen ‚vor' wird zur Begründungsprämisse, die eine vorgesellschaftliche Ontologie der Personen sichert, die ihrerseits die Legitimität des Gesellschaftsvertrags begründen, indem sie frei einwilligen, regiert zu werden." (Butler 1991: 18, vgl. Butler 1995a: 45)

Für Butler zieht dies eine eingeschränkte Handlungsfähigkeit nach sich: Anders als die liberale Tradition denkt, kann das Subjekt nicht jederzeit gegen die vorherrschende Macht aufbegehren oder der alleinige Ursprung politischer Veränderungen sein – für Butler stellt diese Sichtweise einen „naiven", „politischen Optimismus" (Butler 2001: 22) dar. Stattdessen müssen die Menschen damit leben, dass sie in die Diskurse verstrickt sind und nur innerhalb deren Horizonte agieren können. Sie können nicht vorhersehen, welche Wirkungen die eigenen Taten nach sich ziehen werden und ob ihre politischen Absichten sich in der Weise erfüllen, wie sie das hoffen. Es ist genauso gut möglich, dass sie ein „Komplizentum mit der Macht" eingehen und Diskurse stützen, ohne es zu wissen oder wollen (vgl. Butler 1997a: 331). Die menschliche Handlungsfähigkeit ist für Butler viel beschränkter und tritt in jenen Momenten auf, in denen die Diskurse Brüche und Lücken aufweisen und Resignifizierungen ermöglichen (vgl. Kapitel 2.2.5).

3.5 DIE ENTPOLITISIERUNG IN DER LIBERALEN DEMOKRATIE

In dem liberalen Bild des Konsenses und der Subjekte scheint für die Poststrukturalist_innen ein spezifischer Politikbegriff auf, der sich vor allem in der Abwertung von Machtprozessen und einer Entpolitisierung zutiefst politischer Bereiche der Gesellschaft zeigt. Politik wird in allen liberalen Theorien als Prozedur gesehen, die durch ihre fairen Regeln am Ende ein allgemein akzeptiertes Ergebnis hervorbringen soll. Im aggregativen Modell handeln die nutzenmaximierenden Individuen ihre Interessen auf Basis gemeinsamer, neutraler Regeln aus. Rawls und Habermas legen die Betonung darauf, ihren demokratischen Grundregeln einen moralischen Inhalt zu geben. Die Theorie Rawls' ähnelt trotzdem dem aggregativen Politikbegriff:

„As far as politics is present at all in Rawls, it is reduced to the ‚politics of interest', that is, the pursuit of differing interests defined prior to and independently of their possible articulation by competing alternative discourses." (Mouffe 1993a: 48) Bei Habermas wiederum bringt das rationale Handeln der Individuen während des deliberativen Prozesses einen allgemeinen Konsens hervor.

Für Mouffe sind die liberalen Theorien weder in der Lage, das genuin Politische zu fassen noch das Produktive der Machtprozesse zu würdigen. Macht und Politik werden in diesen Theorien zurückgedrängt, Entscheidungen rational abgeleitet und Konflikte durch Konsensfindung beigelegt. Mouffe stellt den liberalen Demokratietheorien ein anderes Modell des Politischen entgegen: Jeder politischen Identität oder Handlung geht eine Entscheidung voraus, die nicht ableitbar ist und mit Macht durchgesetzt werden muss (vgl. die sehr ähnliche Sichtweise Derridas zur Unentscheidbarkeit in Kapitel 2.1.4). Konflikte sind in diesem Modell ein notwendiger Bestandteil des Politischen und die Bildung von Identitäten wird immer wieder Antagonismen hervorbringen. Dieses Element der Entscheidung und des Konflikts negieren Rawls und Habermas in ihren Theorien, da für sie alle politischen Entscheidungen prinzipiell durch rationale Kommunikation lösbar sind und Macht idealerweise nicht vonnöten ist. Sie suggerieren die Existenz einer objektiven, unparteiischen Politik, die für alle zufriedenstellend sein kann und das wahre Gemeinwohl darstellt. „They are unable to recognize that bringing a deliberation to a close always results from a decision which excludes other possibilities and for which one should never refuse to bear responsibility by invoking the commands of general rules or principles." (Mouffe 2000b: 17) Diese auf Konsens zielende Politik ist aufgrund der fehlenden Konflikte für Mouffe wenig politisch und auch nicht demokratisch: Sobald das Ideal erreicht ist, dass alle Konflikte machtfrei ausgetragen werden und somit verschwinden, findet kein demokratischer Prozess mehr statt. Die Gesellschaft geht in einer (totalitären) Einheit auf. Es herrscht eine Hegemonie der Rationalität, die rationale Aussagen als gehaltvoller als andere Aussagen betrachtet.

> „Den unauslöschlichen Charakter des Antagonismus negieren und auf einen universellen rationalen Konsens zu zielen – das ist die wirkliche Gefahr für die Demokratie. Tatsächlich kann es dazu führen, dass Gewalt nicht erkannt wird und hinter dem Aufrufen zur ‚Rationalität' verborgen bleibt. Dies ist oft einem liberalen Denken der Fall, das notwendige Grenzziehungen und Formen der Ausschließung hinter dem Vorwand der ‚Neutralität' verbirgt." (Mouffe 2008: 37)[250]

In dieser Konzeption eines Konsenses zeigt sich für Mouffe ein spezifischer Begriff von „Macht". Macht wird als Übel angesehen, das in einem demokratischen Staat

250 Für eine kurze Darstellung einer ähnlichen Kritik Derridas an der liberalen „Techno-Wissenschaft" siehe Simon 2008: 60f., 67.

möglichst zurückgedrängt werden sollte. „According to the deliberative approach, the more democratic a society is, the less power would be constitutive of social relations.“ (Mouffe 2000b: 14) Mit einer solchen Sichtweise auf Macht ist jedes Bekenntnis zum Pluralismus für Mouffe nur halbherzig: Pluralismus wird als Phänomen hingenommen, das im Privaten erlaubt und notwendig ist (Mouffe 2008: 34f.). Doch in der öffentlichen und politischen Sphäre scheuen die liberalen Theorien den Pluralismus, um einen Konsens zu schaffen, der für das Funktionieren der Demokratie vonnöten ist.

> „The political liberalism of Rawls and Larmore, far from being conducive to a pluralistic society, manifests a strong tendency toward homogeneity and leaves little space for dissent and contestation in the sphere of politics. Their aim is to reach a type of consensus which, by its very nature, would disqualify every move to destabilize it. The pluralism they advocate only resides in the private sphere and is restricted to philosophical, moral and religious issues.“ (Mouffe 1993b: 200, vgl. Mouffe 1994: 318f. und für Habermas Mouffe 2000b: 6, 8)

Der Konsens trägt dazu bei, dass in der politischen Sphäre Dissens über die demokratischen Grundprinzipien unterdrückt wird. Politik im mouffeschen Sinne findet in einem solchen Konsens nicht statt. Hierin sieht Mouffe eine Gefahr: Abgrenzungen zum konstitutiven Außen können in Antagonismen umschlagen. Dies ist umso wahrscheinlicher, wenn es in den Institutionen des Staats keine Möglichkeiten gibt, Konflikte zur Sprache zu bringen und sie auf friedlichem Wege auszutragen. Es ist daher sinnvoll, wenn ein demokratisches System verschiedene politische Fronten zulässt, mit denen sich die Bürger_innen jeweils identifizieren können.

> „This means that the current blurring of political frontiers between left and right is harmful for democratic politics, as it impedes the constitution of distinctive political identities. This in turn fosters disaffection towards political parties and discourages participation in the political process. Hence the growth of other collective identities around religious, nationalist or ethnic forms of identification.“ (Mouffe 1993a: 5)

Mouffe verdeutlicht, dass solche Fronten und konkurrierenden Hegemonien zur Identifizierung der Bürger_innen mit bestimmten Gruppen oder politischen Themen beitragen. Für Mouffe braucht die Ausübung von Politik Emotionen und Leidenschaft, denn dies fördert eine starke Partizipation am politischen Prozess. Die nutzenmaximierende und rationale liberale Demokratie begünstigt eher Apathie und mangelnden politischen Einsatz der Bürger_innen (Mouffe 2000b: 16).

Laclau argumentiert ähnlich wie Mouffe, hat aber mehr als sie den Modus der Interessensaushandlung im Blick. Laut der liberalen Theorien werde die Freiheit der Einzelnen, ihren Interessen und Bedürfnissen nachzugehen, durch Machthandlungen anderer eingeschränkt. Nur wenn jene Machtprozesse verringert werden, die

Ungleichheiten und ungerechte Chancen produzieren, entstünde mehr Freiheit für die Individuen. Das Ideal einer möglichst machtfreien Diskussion soll also aus liberaler Sichtweise mehr Freiheiten produzieren. Die machtfreie Diskussion kann jedoch nur erreicht werden, wenn eine völlig rationale Entscheidungsfindung stattfindet, da nur die rationale Ableitung von Entscheidungen Machtprozesse ausschließt (vgl. Kapitel 2.1.4). Doch, so Laclaus Kritik an diesem Modus, eine solche Entscheidungsfindung ohne Macht lässt weder Wahlfreiheiten noch Selbstbestimmung zu, da ohne das Moment der Unentscheidbarkeit die Entscheidung bereits vor der Wahl der Individuen feststeht. „Das heißt, daß eine völlig freie Gesellschaft – in der jede Macht abgeschafft wäre – und eine gänzlich unfreie, dieselben Konzepte darstellen.“ (Laclau 1999: 122) Macht nimmt für Laclau eine paradoxe Rolle ein: Zum einen verhindert sie Freiheit und Selbstbestimmung, weil Individuen durch Machtprozesse an ihrer Entfaltung gehindert werden können. Zum anderen ermöglicht sie Freiheit, weil nur Entscheidungen, die völlig offen sind und durch Machtprozesse entschieden werden, eine echte Wahlfreiheit darstellen. Die Tendenz von Rawls und Habermas, Macht möglichst zurückzudrängen, kann also nicht zum gewünschten Erfolg führen.

Obwohl Rorty weniger als Rawls und Habermas einen rationalen Konsens als Ideal anstrebt, so findet Laclau auch bei ihm die Tendenz, Macht und Antagonismen aus der Gesellschaft verbannen zu wollen (vgl. Laclau 2002b: 162f.). Die Unterscheidung Rortys zwischen erwünschter Überzeugung und geächtetem Zwang bevorzugt die macht- und gewaltfreie Diskussion, was für Laclau im Endeffekt darauf hinausläuft, dass ein bestimmtes „Sprachspiel“, zum Beispiel die rationale Diskussion, als machtfrei erklärt wird. Eine Gesellschaft, in der die Überzeugungskraft in Reformen ohne Konflikte, Kämpfe und Machteinsatz mündet, ist keine, die Laclau als wünschenswert ansieht. Eine solche Gesellschaft wäre für Laclau nicht frei zu nennen, da die Überzeugungskraft in einen einzigen, eindimensionalen Diskurs mündet, der oppositionelle Meinungen ausschließt und unterdrückt.

> „Eine Welt, in der Reform ohne Gewalt stattfindet, ist keine Welt, in der ich leben wollte. Sie könnte entweder eine absolut eindimensionale Gesellschaft sein, in der 100 Prozent der Bevölkerung jeder einzelnen Reform zustimmen, oder eine, in der die Entscheidungen von einer Armee von Sozialingenieuren getroffen würden, mit Rückendeckung durch den Rest der Bevölkerung. Jede Reform beinhaltet die Veränderung des *status quo*, und in den meisten Fällen wird das existierende Interessen verletzen. Der Prozeß der Reform ist ein Prozeß von Kämpfen, kein Prozeß einer leisen, stückweisen, technokratischen Konstruktion.“ (ebd.: 162)

Diese Kritik Laclaus beruht auf Derridas Verständnis von Unentscheidbarkeit und Verantwortung (vgl. Kapitel 2.1.4 und 2.1.8). Er übernimmt Derridas Begriff der Entscheidung. Politisches Handeln ist für Derrida dann gegeben, wenn die politische Entscheidung in einem Raum der Freiheit stattfindet, das heißt, wenn es keine

vorgängige Regel gibt, wie entschieden werden muss. In anderen Worten: Es liegt dann eine Entscheidung vor, wenn sie nicht auf die äußeren Umstände abwälzbar ist. Nur in so einem Fall kann Verantwortung übernommen werden.

„Dort, wo ich über eine angebbare Regel verfüge, weiß ich was zu tun ist, und sobald ein solches Wissen zum Gesetz wird, folgt das Handeln dem Wissen als dessen berechenbare Konsequenz: Man weiß, welcher Weg einzuschlagen ist, man zögert nicht mehr, die Entscheidung entscheidet nicht mehr, sie ist vorab schon gefasst und deshalb vorab schon annulliert, sie läuft bereits ohne Zögern, augenblicklich, mit jenem Automatismus ab, den man maschinell nennt. Für irgendeine Gerechtigkeit, irgendeine (rechtliche, politische, ethische usw.) Verantwortung ist kein Raum mehr." (Derrida 2003a: 120f., vgl. Derrida 1992a: 36)

Für die Demokratie bedeutet dies, dass ein Bündel festgelegter und vorgegebener Regeln die Freiräume für politisches und verantwortliches Handeln zu sehr einengen und verunmöglichen würde. Für Derrida ist selbst Demokratie als eine regulative Idee nach Immanuel Kant abzulehnen, da diese eine Aufforderung beinhaltet, auf eine bestimmte Art und Weise zu handeln. Die von Derrida bevorzugte Herrschaftsform muss für Derrida jedoch auf Offenheit und Unbestimmtheit angelegt sein (vgl. Kapitel 5.1).

Auch für Butler ist der liberale Machtbegriff problematisch. Ihre Kritik entzündet sich an der Trennung von privat und öffentlich. Ihre unmittelbare Kritik gilt jedoch nicht Rawls und Habermas, sondern Hannah Arendt, die die Sphäre des Öffentlichen von der des Privaten unterscheidet. Indem Arendt die private Sphäre als „notwendigen Hintergrund" und als „Vorpolitisches" der öffentlichen Sphäre und ihrer politischen Handlungen entwirft, drängt sie die privaten Ungleichheiten in den Hintergrund (vgl. Butler 2012). Für Butler wird dadurch übersehen, dass erstens Abhängigkeit und Verletzbarkeit der Menschen die Voraussetzungen von Politik sind (vgl. Kapitel 4.2.5) und zweitens, dass die Beziehungen der Menschen innerhalb des Privaten auch entscheidend beeinflussen, welche Beziehungen in der Öffentlichkeit gelebt werden. So fragt sie, ob es nicht doch einen Unterschied mache, ob im Privaten „gleichberechtigte, würdevolle oder gewaltlose Beziehungen" (ebd.) oder eben Ungleichheiten und Unterdrückung vorherrschen.

Butler schließt sich zwar nicht Mouffes antagonistischer Vorstellung von Politik an, aber auch sie vertritt einen sehr umfassenden Machtbegriff. Für Butler wird bereits der „eigene Wille" der Subjekte durch Macht hervorgebracht. Macht wird bei der Subjektwerdung wirksam, indem sich das Subjekt gesellschaftlichen Normen unterwirft und auf die überlieferten Begrifflichkeiten als Basis seines Denkens zurückgreifen muss (vgl. Kapitel 2.2.6). „Macht diffundiert in alle verschiedenen und konkurrierenden Bereiche des Staatsapparates sowie in alle verstreuten Formen der Zivilgesellschaft und läßt sich daher nicht einfach oder definitiv auf ein einzelnes Subjekt als ‚Sprecher' zurückverfolgen, auf einen souveränen Repräsentanten des

Staates." (Butler 2006: 124) Macht kann nicht einzelnen Personen oder Institutionen wie dem Staat oder der Regierung zugeordnet werden, sondern sie findet in allen performativen Akten statt. Handeln von einzelnen Personen, das wir üblicherweise als machtvoll bezeichnen, zieht seine Wirksamkeit nicht etwa aus der spezifischen Person und den möglichen Konsequenzen, die sie initiieren kann, sondern aus der Autorität des Performativen: Jede Handlung eines Subjekts schöpft ihre Macht aus der Zitierung von ihr vorausgehenden Handlungen. Die Macht resultiert also aus dem diskursiven Kontext (vgl. Kapitel 2.2.3).

Für die demokratische Politik hat Butlers Sichtweise auf Macht zwei Folgerungen. Erstens bedeutet sie, dass die wettstreitenden Parteien und Gruppen viel stärker in die vorherrschenden Diskurse verstrickt sind, als ihnen bewusst ist. Eine politische Gruppe, die glaubt, dass ihre Sichtweise womöglich außerhalb des Diskurses steht, muss sich eingestehen, dass diese Sichtweise „als Konstruktion eines ‚Außen', das nichtsdestoweniger vollständig ‚innen' ist" (Butler 1991: 121), bereits *in* der Gesellschaft angelegt ist. Die der Gesellschaft zugrunde liegenden Diskurse verfügen über ein konstitutives Außen – und diesem Außen ist gemein, dass in ihm bereits die widerstreitenden, verworfenen Meinungen des Diskurses enthalten sind. Das mag bedeuteten, dass sich Gruppen in ihrem Kampf gegen die Mehrheitsmeinungen abstrampeln können wie sie wollen – im schlimmsten Fall stützen sie als Kontrastfolie und Gegengewicht den vorherrschenden Diskurs. Butler dient als Beispiel hierzu die Sexualität. Formen der Homo- und Bisexualität, die sich klar von der Heterosexualität abgrenzen, so Butler, bestärken die Konzeption von Heterosexualität. Subversion würde in diesem Fall bedeuten, Grenzen zwischen Homo-, Bi- und Heterosexualität abzubauen und Menschen nicht mit eindeutigen sexuellen Identifizierungen und ihren Assoziationen zu verbinden. Für Butler ist es schwierig bis unmöglich, gezielte Veränderungen in einer Gesellschaft vorzunehmen. Damit ist sie deutlich skeptischer als liberale Demokratietheorien, was die Chancen auf Veränderung angeht. Letztere verkennen das stützende Element, das opponierende Meinungen für die vorherrschende Meinung darstellen, und sie überschätzen die Möglichkeiten, die vorherrschenden Diskurse grundlegend umgestalten zu können.

Zweitens haben politische Akteur_innen in Butlers Theorie weniger Einfluss als in liberalen Demokratietheorien. Butler ordnet Macht nicht Personen oder einem Zentrum zu, welche souverän neue politische Leitlinien umsetzen können. Macht ist vielmehr diffus, sie findet sich in den performativen Akten aller Bürger_innen, sie kommt bei jedem Sprech- und Handlungsakt neu zum Tragen. Das heißt zwar, dass jede_r in seinem_ihrem Alltagshandeln Machtwirkungen hervorbringt (oft ohne es zu merken). Aber es bedeutet ebenso, dass viele dieser Handlungen nicht reflektiert vollführt werden und daher Wandel nur sehr langsam und meist nicht zielgerichtet vonstattengeht.

„Power is not stable or static, but is remade at various junctures within everyday life; it constitutes our tenuous sense of common sense, and is ensconced at the prevailing epistemes of our culture. Moreover, social transformation occurs not merely by rallying mass numbers in favour of a cause, but precisely through the ways in which daily social relations are rearticulated, and new conceptual horizons opened up by anomalous or subversive practices.“ (Butler 2000b: 14)

Politische Institutionen oder Personen, denen klassischerweise Macht zugeschrieben wird, können in diesem Sinne nur Impulsgebende sein, anstatt dass sie umwälzende Neuerungen durchsetzen könnten. Butler denkt in diesem Fall nicht an Gesetze oder Verordnungen, sondern an Normen, Kulturen und Werte. Es ist gerade die Verankerung solcher Praktiken im Alltag von vielen Menschen, die eine radikale Veränderung oder eine zentrale Steuerung verhindert. Im nächsten Kapitel wird diese Problematik auch für das Konzept der Repräsentation besprochen. Wenn Macht nicht zugeordnet werden kann, funktioniert die Übertragung von Macht auf Repräsentant_innen – also auf Abgeordnete oder die Regierung – nicht nach den klassischen Vorstellungen der liberalen Demokratie.

3.6 Produktive statt abbildende Repräsentation

Wenn sich der Identitäts- und Subjektbegriff wandeln, zieht das eine Neuformulierung der Repräsentation nach sich. Die liberale Anschauung über Repräsentation geht von dem alten Identitätsbegriff aus: Wenn Identitäten den außerdiskursiven Wesenskern einer Bedeutung, einer Person oder einer Gruppe umfassen, so können diese auch in neutraler und identischer Weise an anderer Stelle abgebildet werden. Die Identität existiert als „Präsenz“ unabhängig von ihrer Repräsentation. Die Repräsentation ist eine reine Vertretung, die sich nicht auf die Identität auswirkt. Eine ideale Repräsentation vermag es, das unverfälschte Sein einer Identität darzustellen. Kritisch wird Repräsentation dann, wenn die „wahre“ Identität eines Menschen aufgrund von Machtprozessen verkannt wird und deswegen seine Bedürfnisse falsch wahrgenommen werden oder wenn aufgrund von Machtinteressen die Wünsche der Repräsentierten falsch wiedergegeben werden. Laclau fasst diesen Begriff der Repräsentation folgendermaßen zusammen:

„The main difficulty with classical theories of political representation is that most of them conceived the will of the ‚people‘ as something that was constituted *before* representation. This is what happened with the aggregative model of democracy (Schumpeter, Downs) which reduced the ‚people‘ to a pluralism of interests and values; and with the deliberative model (Rawls, Habermas), which found in either justice as fairness or in dialogical procedures the

basis for a rational consensus with eliminated all opacity from the representation process. Once that point has been reached, the only relevant question is how to *respect* the will of those represented, taking it for granted that such a will exists in the first place. [Herv.i.O.]" (Laclau 2005a: 163f.)

Das poststrukturalistische Denken kritisiert diesen Begriff der Repräsentation als die getreuliche Abbildung einer vordiskursiven Substanz (sei es eine Bedeutung, eine Identität oder die Interessen eines Subjekts). Eine solche Repräsentation ist nicht möglich, Repräsentation ist immer mehr als das reine Abbild. Diese Sichtweise scheint für die repräsentative Demokratie Probleme in sich zu bergen:

„Da vor dem Hintergrund des absoluten Textbegriffs Derridas sprachliche und politische Repräsentation strukturell gleichgesetzt sind, trägt die Annahme der Unmöglichkeit der Repräsentation eine politische Brisanz in sich. Sie stellt die Legitimation jeglicher Repräsentationspolitiken – auch die der Identitätspolitik – zur Disposition und hinterfragt Grundwerte der Repräsentativen Demokratie." (Paulus 2001: 26f., vgl. Schulz 2012 : 103f.)

Die Problematisierung der Repräsentation durch die Poststrukturalist_innen beschwört jedoch keinen „Tod" der Repräsentation, sondern fasst diesen, wie auch den Subjekt- und Handlungsbegriff, komplizierter. Das poststrukturalistische Denken richtete sich zunächst gegen den Identitäts- und Präsenzbegriff auf der linguistischen Ebene, in der die Sprache als die bloße Repräsentantin der Phänomene der wirklichen Welt angesehen wird. Das poststrukturalistische Argument besagt, dass die Sprache keine reine Abbildung der Natur und von dieser getrennt ist, sondern dass sie die Wahrnehmung der Welt konstruiert. Das heißt, die Vorstellung von unmittelbarer Präsenz und von ursprünglichen Identitäten ist falsch. Jegliche Kritik an der Repräsentation als verzerrend, die insbesondere von Jean-Jacques Rousseau geübt wird, gründet für Derrida auf einer „Naivität" (Derrida 1983a: 507), nämlich der Vorstellung, dass der Repräsentation eine Präsenz vorausgeht. Für Derrida wird mit dem Konzept der Repräsentation unhinterfragt vorausgesetzt, dass die Binarität Präsenz/Repräsentation existiert (vgl. Colebrook 2005: 95f.). Wird diese Vorannahme fallen gelassen, so kann die Repräsentation nicht mehr als Keimzelle von Verzerrung, Missrepräsentation und Machtmissbrauch dargestellt werden: „Sobald aber erkannt wird, daß das Substitut [von, sic! Anm.d.Verf.] einem Substitut substituiert wird, läßt sich das Böse, das Unheil nicht mehr mit der Substitution identifizieren." (Derrida 1983a: 538)

Denselben Gedankengang wenden die Poststrukturalist_innen auf das Konzept der politischen Repräsentation an, indem sie von der Sprache eine Analogie zur Gesellschaft ziehen (vgl. Derrida 1988g: 35). Die persönliche Identität eines Menschen kommt nicht aus seinem Innersten, sondern entwickelt sich erst in politischen Prozessen. Die Repräsentation ist einer dieser Prozesse: Repräsentation setzt sich auf

politischer Ebene zumeist für bestimmte Gruppen ein. Dabei bündeln die Repräsentant_innen die Interessen, die sie vertreten. Sie sind dabei gezwungen, die Identitäten der Gruppe genauer zu fassen und zu beschreiben. Repräsentation trägt in diesem Sinne dazu bei, Identitäten zu bilden. Sie ist mehr als eine bloße Abbildung.

Laclau leitet diesen Gedankengang auch auf einem zweiten Weg her. Repräsentation bedeutet, dass eine Identität an einem Ort vertreten wird, an dem sich diese Identität selbst nicht aufhält.[251] Idealerweise sollte die Vertretung an diesem Ort so handeln, wie es die Identität selbst tun würde.

> „Die Bedingungen für eine perfekte Repräsentation würden dann erfüllt werden, so scheint es, wenn die Repräsentation ein direkter Übertragungsprozeß des Willens des Repräsentierten wäre, wenn der Repräsentationsakt gegenüber diesem Willen völlig transparent wäre. Das setzt voraus, dass der Wille vollständig konstituiert ist und die Rolle des Repräsentanten sich in seiner Vermittlungsfunktion erschöpft." (Laclau 2002b: 141, vgl. Marchart 2005a: 73f.; Laclau 1990a: 38f.; Laclau 2005a: 158)

Für Laclau ist eine solche perfekte Repräsentation logisch nicht möglich, da die Voraussetzungen nicht zutreffen. Auf Seite der Repräsentierten ist keine vollständige Konstituierung der Identität gegeben. Laclau geht davon aus, dass die Interessen dann vollends feststehen, wenn sie mit der Situation oder dem Ort konfrontiert werden, an dem um sie gekämpft wird, zum Beispiel weil erst dort alle Informationen vorliegen. An diesem Ort können jedoch die Repräsentierten nicht selbst anwesend sein, sondern nur deren Repräsentant_innen. „Das heißt aber auch, daß die Repräsentierten ein Repräsentationsverhältnis *brauchen*, das von der Unvollständigkeit ihrer Identitäten herrührt, und diese Unvollständigkeit muß durch die Repräsentanten *supplementiert* werden. [Herv.i.O.]" (Laclau 1999: 115) Den Repräsentant_innen kommt die Aufgabe zu, die noch nicht entwickelten Bedürfnisse zu interpretieren und selbst festzulegen. Somit verändert und erweitert sich die Identität durch den Akt der Repräsentation: „Der Repräsentant *schreibt* ein Interesse also einer komplexen Wirklichkeit *ein*, die sich von jener unterscheidet, in der das Interesse ursprünglich formuliert wurde, und indem er dies tut, konstruiert und transformiert er dieses Interesse. Aber der Repräsentant transformiert damit auch die Identität des Repräsentierten. [Herv.i.O.]" (Laclau 2002b: 142, vgl. Laclau 2005a: 158)

---

251 Laclau bezieht sich bei dieser Definition der Repräsentation auf von Rousseau inspiriertes Denken: „Democratic theory, starting with Rousseau, has always been highly suspicious of representation, and has accepted it only as a lesser evil, given the impossibilty of direct democracy in large communities like modern nation-states. Given these premises, democracy has to be as transparent as possible: the representative has to transmit as faithfully as possible the will of those he represents." (Laclau 2005a: 158)

Die Repräsentant_innen erfüllen in diesem Sinne nicht die Voraussetzung der reinen Ausführenden und bloßen Vermittler_innen, sondern nehmen eine aktive Rolle ein. Für Laclau zeigt sich, dass das, was die Repräsentation ermöglicht, nämlich die räumliche Trennung von Repräsentierten und dem Repräsentationsort, sie zugleich auch verunmöglicht. Dies heißt für Laclau nicht, dass das Repräsentationskonzept ganz für die Demokratie aufgegeben werden sollte. Es ist schlichtweg notwendig, da in der Praxis nicht alle Menschen dort anwesend sein können, wo sie ihre Interessen und Bedürfnisse einbringen wollen. Aber es sollte die These aufgegeben werden, die besagt, dass die Identitäten vor der Repräsentation vollständig vorliegen und die Repräsentant_innen für die Ausbildung der Identitäten keine Rolle spielen. Vielmehr sollte die Prämisse im Zentrum stehen, dass die Repräsentation zur Identitätsbildung beiträgt. Oftmals richtet sich die Kritik an der Repräsentation zu einseitig darauf, dass die Repräsentant_innen den Willen der Repräsentierten missachten, missinterpretieren oder verfälschen, und die Lösung ist, Repräsentationsbeziehungen zu minimieren. Laclau hingegen macht darauf aufmerksam, dass diese Kritik von einem falschen Verständnis von perfekter Repräsentation herrührt. Die notwendigerweise „unreine" Repräsentation, die er beschreibt, birgt auch Chancen. Für ihn liegt die Hauptaufgabe der Repräsentant_innen darin, die noch unvollständigen Interessen und Bedürfnisse der Repräsentierten mit auszubilden. So kann es die wichtige Aufgabe sein, „den marginalisierten Massen eine Sprache zur Verfügung zu stellen, die es ihnen wieder möglich macht, eine politische Identität und einen politischen Willen neuzugründen" (Laclau 1999: 16). In einem anderen Fall kann es zielführend sein bestimmte Interessen zu bündeln, um ihnen mehr Gewicht zu verleihen. Für ihn demokratischer Wettstreit nur möglich, wenn sich Identitäten erst innerhalb der politischen Prozesse, Machtkämpfe und Konflikte ausbilden und transformieren.

Butlers Kritik an der Repräsentation hat dieselben Ursprünge wie Laclaus, sie wendet sich in ihren Schlussfolgerungen jedoch der entgegengesetzten Richtung zu. Auch Butler geht von einer nicht abgeschlossenen Identität aus, die durch Repräsentation erst mit ausgebildet wird. Auch für sie ist Repräsentation nicht repräsentierend, sondern produktiv. Doch wo Laclau in diesem Vorgang relativ sorglos die Chancen bejaht, sieht Butler vor allem die Risiken. Bei der Aggregation der Interessen der Repräsentierten wird eine Einheit konstruiert, doch eine solche Identität basiert zwangsläufig auf Ausschlüssen. Welche Befürchtungen Butler mit solchen Ausschlüssen verbindet, hat sich bereits in den vorigen Kapiteln 3.2 und 3.3 gezeigt. Eine nicht zu unterschätzende Gefahr besteht für Butler darin, dass die durch Repräsentationsprozesse mit ausgebildeten Identitäten renaturalisiert werden und nicht mehr als politische, sondern vordiskursive Identitäten begriffen werden. Dieser Gefahr kann nur begegnet werden, wenn Gruppen und ihre Repräsentant_innen darauf achten, eine offene Identität zu entwickeln. Beide Seiten müssen es zulassen, dass die notwendigerweise unvollständige Identität der Gruppe immer wieder kriti-

siert, infrage gestellt und umgedeutet werden kann. Doch selbst dann birgt das Repräsentationskonzept Risiken. Erstens verlangt es eine kohärente Identität, was eine Forderung ist, die letztlich keine Gruppe und keine Person erfüllen kann. Zweitens basiert das Repräsentationskonzept nach wie vor auf der Logik von Subjekt und Akteur: Nur Subjekte können repräsentiert werden (vgl. Butler 1991: 16f.). Das führt zu der paradoxen Situation, dass die Subjekte, welche durch die Politik repräsentiert werden sollen, erst durch die Repräsentation erschaffen werden.

3.7 DER FEHLENDE GEMEINSCHAFTSBEZUG DER LIBERALEN STAATSBÜRGERSCHAFT

Für Mouffe ist das liberale Bild der Staatsbürgerschaft unzureichend.[252] Rawls beschreibt das Staatsbürgerkonzept als rechtlichen Status, durch welchen jede_r sein_ihr eigenes Lebensmodell umsetzen kann, solange dabei die Rechte der anderen gewahrt werden. Diese Rechte sind ein Schutz vor der Gemeinschaft: Da jede Gemeinschaft dazu tendiert, zuungunsten der Individuen allgemeine Normen zu erlassen, soll die Staatsbürgerschaft dazu dienen, dass jedes Individuum seine Rechte durchsetzen und seinen eigenen Interessen folgen kann. Mouffe teilt Rawls' Auffassung, dass ein Pluralismus der Lebensstile vonnöten ist und dass niemandem eine bestimmte Konzeption des guten Lebens vorgeschrieben werden sollte. Für sie könnte eine solche Vorgabe nur essentialistisch begründet werden, doch niemand hat sichere Grundlagen dafür.

Mouffe formuliert zugespitzt, dass im liberalen Modell diese Problematik instrumentalistisch gelöst wird. Staatsbürgerschaft ist auf das Individuum zugeschnitten. Pflichten für die Gemeinschaft genauso wie Partizipation werden minimiert, wenn nicht gar ganz ausgeblendet. Die Staatsbürger_innen müssen sich nur einig über die gemeinsamen Regeln des Zusammenlebens sein und ansonsten ihre privaten Interessen unter Achtung der gemeinsamen Regeln verfolgen. Mouffe lehnt diese Auffassung von Staatsbürgerschaft als Besitz von Rechten ab und schließt sich der Kritik der kommunitarischen Demokratietheorie an: Die liberalen Denker_innen vergessen, dass sich Staatsbürgerschaft innerhalb der Gemeinschaft entwickelt und dass Demokratie ein gemeinsames Ethos der Partizipation und demokratische Werte braucht. Demokratie ist nur lebensfähig, wenn ein gemeinschaftliches Denken entsteht, denn reine Nutzenmaximierung oder gar politisches Desinteresse untergräbt die Beteiligung an kollektiven und demokratischen Prozessen und den Glauben an demokratische Gerechtigkeitskonzeptionen.

252 Ihr eigenes Staatsbürgerschaftsmodell wird in Kapitel 5.2.5 beschrieben.

> „Sicher müssen wir eine Alternative zum deliberativen Modell und zur instrumentalistischen Demokratiekonzeption, die es stärkt, formulieren. Es hat sich herausgestellt, dass sie qua Entmutigung der Bürgerbeteiligung am Betrieb des Gemeinwesens und der Ermutigung zur Privatisierung des Lebens die Stabilität, die sie versprachen, nicht sichern konnten. Extreme Ausformungen des Individualismus haben sich ausgebreitet, die das eigentliche Gewebe des Sozialen bedrohen.“ (Mouffe 2008: 98f.)

Demokratischen Werte können nicht aus dem Nichts entstehen, sondern müssen immer durch „Praktiken, Diskurse und Institutionen“ (vgl. Mouffe 1993a: 55) gefördert werden, die dabei helfen, die gemeinsamen Rechte und Pflichten zu interpretieren und sinnvoll anzuwenden. Gemeinsame Prozeduren ohne Inhalte sind für Mouffe nicht möglich: Sie enthalten bereits ethische Werte durch das spezifische „Sprachspiel“,[253] das die Staatsbürger_innen teilen, um überhaupt an den Prozeduren partizipieren zu können. Demokratische Institutionen können sich aus dieser Sichtweise nur in Gesellschaften ausbilden, die bereits grundlegende demokratieaffine Werte entwickelt haben – die Staatsbürger_innen entstehen in enger Verwobenheit mit den demokratischen Institutionen (vgl. Mouffe 1993a: 46).

Mouffe befürwortet allerdings nicht die Schlussfolgerungen der kommunitarischen Theorie, die für sie in das andere Extrem verfällt: Kommunitarist_innen stellen das Gemeinwohl, die Partizipation an der Gemeinschaft und die gemeinsam geteilten Werte in den Mittelpunkt der Staatsbürgerschaft. Für Mouffe liest sich das wie eine Festlegung des *einen* moralischen Konsens. Bestimmte Werte für die Staatsbürger_innen sowie das „Gute“ werden zementiert. Die Kommunitarist_innen verkünden durch ihre Vorgehensweise „letzte Wahrheiten“ im Namen der Gemeinschaft und versuchen diese durchzusetzen. Dies steht im Widerstreit mit den Errungenschaften der modernen Demokratie. Es ist in dieser Staatsbürgerkonzeption genau nur ein Bild eines Staatsbürgers legitim, was jedoch Pluralismus und Unbestimmtheit als zentrales Merkmal der Demokratie untergräbt.

---

253 Vgl. Fußnote 178. Mit diesem Begriff Wittgensteins verweist Mouffe darauf, dass sprachliche Äußerungen nur in bestimmten sozialen Kontexten Sinn ergeben. Um an sozialen Diskursen, Tätigkeiten und Praktiken teilnehmen zu können, muss zuerst deren Sprachspiel, das heißt deren spezifischen sprachlichen Äußerungen und ihre jeweilige Bedeutung, gelernt werden.

3.8 DER WIDERSPRUCH ZWISCHEN LIBERALISMUS UND DEMOKRATIE

In der liberalen Tradition sollen die Menschenrechte eines jeden Menschen anerkannt werden und jede_r sollte sich mit den Regeln des Demos identifizieren können. Der Liberalismus vertritt universale Konzepte und versucht Ausschlüsse zurückzuweisen: Seine Grundidee bezieht sich auf die „Menschheit" (Mouffe 2008: 55) als Ganzes, da jedem Menschen gleiche Rechte zugeschrieben werden.

Mouffe erinnert in Anlehnung an Carl Schmitt daran, dass diese liberale Tradition nicht ursprünglich aus demokratischem Gedankengut entsprungen ist.[254] Mouffe identifiziert zwei verschiedene Strömungen – Liberalismus und Demokratie – die erst in der Moderne zu einer gemeinsamen Position verknüpft wurden. „Auf der einen Seite haben wir die liberale Tradition, die von Rechtsstaatlichkeit, der Verteidigung der Menschenrechte und dem Respekt vor individueller Freiheit gekennzeichnet ist, auf der anderen die demokratische Tradition, deren Hauptideen jene der Gleichheit, der Identität zwischen Regierenden und Regierten und der Volkssouveränität sind." (Mouffe 2008: 20) Für Mouffe ist die Verbindung zwischen Liberalismus und Demokratie keine harmonische: Beide Grundgedanken widersprechen sich und erzeugen damit eine Spannung, sogar ein Paradox (vgl. Derridas Aporien in Kapitel 5.1.1). Wo die liberale Tradition dem universellen Gedanken der ganzen Menschheit nachgeht, hierarchisiert die demokratische Tradition zwischen den Mitgliedern des Demos und jenen, die ihm nicht angehören. Beide vertreten eine unterschiedliche Konzeption von Gleichheit (universale Gleichheit versus politische Gleichheit der Mitglieder des Demos). Die demokratische Volkssouveränität kann zudem in einen Missklang zu den Individualrechten kommen, sobald die Mehrheit gegen solche Rechte zu verstoßen wünscht. In der Geschichte der liberalen Demokratie wurde dieses Paradox so gelöst, dass das Pendel jeweils mehr in Richtung entweder demokratischer Traditionen oder liberaler Traditionen ausschlug. In der jüngeren Geschichte überwiegt nun liberales Gedankengut.

„Heute besteht die vorherrschende Tendenz darin, Demokratie fast gänzlich mit dem Rechtsstaat und der Verteidigung der Menschenrechte zu identifizieren und das Element der Volkssouveränität, das als obsolet erachtet wird, beiseite zu lassen. Damit wurde ein ‚Demokratiedefizit' erzeugt, das, betrachtet man die zentrale Rolle der Idee der Volkssouveränität im de-

254 Vgl. Mouffe 1999b; Mouffe 2010; Schmitt 1979. Diese Erkenntnis ist allerdings keine neue und beschäftigt die Demokratietheorie schon seit langem. Auch Habermas fasst diesen Diskurs sowie seine verschiedenen Lösungsansätze zusammen und stellt eigene Vorschläge dazu vor (vgl. eine Zusammenfassung darüber bei Buchstein 2003).

mokratischen Imaginären, sehr gefährliche Auswirkungen auf die Bindungskraft demokratischer Institutionen haben kann.“ (Mouffe 2008: 21)

Für Mouffe ergeben sich zweierlei Probleme für die liberale Demokratie, die aus der Spannung zwischen liberalen und demokratischen Traditionen herrühren. Erstens stellt das Übergewicht des liberalen Aspekts keine Befriedung dar. Die liberale Demokratie zieht einen guten Teil ihrer Legitimation aus dem Aspekt der Volkssouveränität. Auch wenn die Volkssouveränität zugunsten der Freiheitsrechte hintangestellt wird, ist ihr Prinzip für die Bürger_innen nach wie vor ein attraktives. Gerade die Erfolge von Rechtspopulist_innen zeigen, dass die Idee eines Volkskörpers Anklang findet. Oft verweisen Rechtspopulisten darauf, dass sie die „wahren“ Interessen des Volkes aussprächen und die eigentliche „schweigende Mehrheit“ repräsentierten. Ihre Kritik an der liberalen Demokratie nutzt die Ideale der demokratischen Tradition als Argument, indem sie darauf verweist, dass die liberalen Prozesse das Volk und seine ursprüngliche Souveränität missachten.

Zweitens beruht Demokratie darauf, dass ein Demos errichtet wird, eine Gemeinschaft der Bürger_innen, die heute in Nationalstaaten als „Volk“ organisiert wird. Demokratie hat demzufolge „immer Verhältnisse von Inklusion-Exklusion zur Folge“ (ebd.: 55). Es muss entschieden werden, wer zu den Staatsbürger_innen gehört, besondere Rechte erhält und an den demokratischen Prozessen beteiligt ist. Alle anderen werden aus dem Demos ausgeschlossen und nicht als Staatsbürger_innen behandelt. Der Demos erfordert ein Maß an Gleichheit innerhalb der Gemeinschaft, denn seine Mitglieder werden als Gleiche angesehen und ihre Partizipation an der Gemeinschaft entspringt aus der Identifikation mit dem Demos. Für diese Identifikation braucht es jedoch auch inhaltliche Werte, beziehungsweise eine Substanz, für die der Demos steht (vgl. Mouffe 1993a: 129).

Wie oben beschrieben, vertritt die liberale Tradition konträre Grundsätze. Für sie wird Gleichheit nicht nur Mitgliedern des Demos zugeschrieben, sondern allen Menschen sollen Menschenrechte gewährt werden.[255] „As Schmitt indicates, the central concept of liberal discourse is ‚humanity‘, which – as he rightly points out – is not a political concept, and does not correspond to any political entity.“ (Mouffe 1999b: 43) Nach dieser humanitären aber auch auf das Individuum bezogenen Tradition sind Ausschlüsse und Grenzen des Demos etwas, das es zu bekämpfen und nicht zu unterstützen gilt. Im Inneren des Demos hingegen empfinden Liberale Homogenität als unzulässige Verletzung der Rechte auf eigene Konzepte des Gu-

255 Dasselbe Argument gilt für Mouffe auch für die habermassche Deliberation. Auch diese steht mit den Grenzen des Demos in Widerspruch, da die Prozesse der Deliberation sich an alle Menschen richten, nicht nur an die Staatsbürger_innen (Mouffe 2008: 59f.).

ten. Nur Pluralismus könne garantieren, dass die Rechte der Individuen nicht durch die Gemeinschaft unterdrückt werden (Mouffe 2008: 62).

Mouffe wertet diese Spannung zwischen liberaler und demokratischer Logik allerdings nicht nur als negativ und auch nicht als Verunmöglichung von liberaler Demokratie. Sie sieht sie als Chance, da die liberale Vorstellung von universaler Gleichheit ein wichtiges Korrektiv zu den Ausschlüssen aus dem Demos bildet, die in der Demokratie vorgenommen werden. „Die Artikulation mit der liberalen Logik ermöglicht dagegen – durch den Bezug auf die ‚Menschheit' und den polemischen Einsatz der ‚Menschenrechte' – die permanente Infragestellung der Exklusionsformen, die mit der politischen Praxis der Installierung der Rechte und Bestimmung des ‚Volkes', das regieren soll, notwendig verbunden sind." (Mouffe 2010: 82)

Eine Lösung oder ein Gleichgewicht zwischen beiden Logiken kann allerdings nicht gefunden werden – die liberale Demokratie stellt ihre Staatsbürger_innen vor die Aufgabe, das Verhältnis zwischen beiden Logiken immer wieder neu auszuhandeln und zu justieren. Für Mouffe bereichern sich Liberalismus und Demokratie nicht nur in dieser Hinsicht gegenseitig. Wie sich die Normen beider Traditionen ergänzen und welche Normen Derrida, Butler, Laclau und Mouffe ihren Konzeptionen von Demokratie zugrunde legen, wird in Kapitel 4 Thema sein.

3.9 ZUSAMMENFASSUNG

Nicht alle Kritiken an der liberalen Demokratie, die Derrida, Butler, Laclau und Mouffe in ihren Texten vorbringen, sind neu. Die meisten greifen schon bestehende Kritiken an der liberalen Demokratie auf, ergänzen und verstärken sie jedoch mit eigenen Sichtweisen und Argumenten. So wird vielen Leser_innen das Spannungsfeld zwischen Liberalismus und Demokratie bekannt sein, das nicht nur Carl Schmitt, sondern auch Habermas und Friedrich August von Hayek thematisieren (vgl. Buchstein 2003; Hayek 1969: 108ff.). Mouffe rollt dieses Spannungsfeld insofern neu auf, indem sie die Spannung und den Konflikt darum nicht auf die eine oder andere Weise befrieden will, sondern diese im Gegenteil als anregend und konstitutiv für eine lebendige Demokratie ansieht. In dieser Hinsicht fällt auch nicht so stark ins Gewicht, dass die Unterscheidung zwischen liberalen und demokratischen Rechten nicht so eindeutig ist, wie Mouffe sie darstellt (vgl. Newman 2008: 153). Wichtiger ist ihr zentrales Argument, dass die Widersprüche innerhalb der Demokratie nicht ausschließlich als Problem, sondern als eine notwendige Bereicherung gesehen werden sollten.

Auch die Vorstellung von autonomen Individuen, die Interessen und Bedürfnisse haben, welche unabhängig von der sie umgebenden Gesellschaft sind, wird bereits von partizipatorischen, kommunitarischen und pluralistischen Demokratie-

theorien angezweifelt. Diese Demokratietheorien stellen die Entwicklung der Identitäten innerhalb der Gesellschaft und des politischen Prozesses ins Zentrum und betonen, wie wichtig es für das Funktionieren von Demokratie ist, dass die Menschen bestimmte Einstellungen und Eigenschaften aus ihrer Kultur heraus mitbringen und/oder ausbilden. Sie haben sich bei der Behandlung der Wechselwirkung zwischen Identitäten und Gesellschaft an wertvollen Beiträgen verdient gemacht, welche auch die Poststrukturalist_innen aufgreifen. Bereits an diesen Demokratietheorien zeigt sich, dass Autonomie keine zwingende Grundlage für die Demokratie ist, sondern dass es für eine demokratische Gemeinschaft auch notwendig ist, dass Menschen in der Diskussion mit anderen offen sind und ihre Meinungen zu ändern bereit sind.

Als eigener Beitrag der Poststrukturalist_innen kann gewertet werden, dass für sie nicht nur das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft entscheidend ist, sondern sie zusätzlich die Problematik von Gruppenidentitäten in Augenschein nehmen. Auch Gruppenidentitäten können sich mit Verweis auf Essentialismen immunisieren und bei ihrer Bildung kommt es zu Ausschlüssen. Die Konstruktion von Gruppenidentitäten mag zwar heutzutage nicht als neue Erkenntnis erscheinen, da sie zum *common sense* gehört. Dazu haben poststrukturalistische Theorien allerdings entscheidend beigetragen. Laclau und Mouffe können durch ihre Konzepte des Antagonismus und der Hegemonie aufzeigen, welch gewaltsames Potenzial eine Gruppenidentität in sich birgt. Demokratische Staaten müssen Lösungsansätze finden, um zu mächtige Hegemonien einschränken zu können und die Zuspitzung von Konflikten hin zu Antagonismen zu vermeiden. Beides gefährdet pluralistische Gesellschaften. Butler ruft dazu auf, die Ausschlussmechanismen zu thematisieren, da die Frage der Gruppenbildung direkte Folgen für andere Kernbereiche der Demokratie zeitigt. So ist beispielsweise eine gelungene Repräsentation einer Gruppe in demokratischen Prozessen nicht möglich, wenn die Entstehungsbedingungen für diese Gruppe ungerecht sind oder auf falschen Voraussetzungen aufbauen.

Mit ihrer Kritik am autonomen, handlungsfähigen und transparenten Subjekt reihen sich die Poststrukturalist_innen ebenfalls in einen schon lange bestehenden Diskurs ein. Der klassische Subjektbegriff wurde und wird bereits von verschiedensten Seiten – zum Beispiel der Psychoanalyse, dem Strukturalismus, der Systemtheorie und neuerdings der Neurowissenschaft – problematisiert. Anders als oftmals behauptet wird, wollen die Poststrukturalist_innen den Subjektbegriff jedoch nicht ganz aufgeben. Ihre genuine Anregung für die Demokratietheorie ist, dass sie auf die Notwendigkeit aufmerksam machen, jene Mechanismen genauer in Augenschein zu nehmen, welche die Subjektbildung in einer demokratischen Gesellschaft steuern. Wenn bewusst ist, dass die Subjektbildung selbst ein politischer Prozess ist, so können in einer Demokratie eher Prozeduren ausgebildet werden, um mehr Menschen als bisher den Zugang zu einem Subjektstatus zu ermöglichen und

den Verlust dieser zu erschweren. Zwar legen die meisten Demokratietheorien Wert auf eine Erziehung und Ausbildung der Staatsbürger_innen und thematisieren auch, die wie Partizipation erhöht werden kann. Dies geschieht aber eher unter der Prämisse, aus ungebildeten Menschen mündige Bürger_innen zu machen. Der notwendige vorherige Schritt, wer überhaupt als Mensch, als Person oder als Mitglied der Gemeinschaft angesehen wird und damit überhaupt die Möglichkeit eines Partizipations- und Bildungsangebotes erlangen kann, wird dabei jedoch zumeist nicht behandelt. Vor allem Butler macht hier auf die körperlichen Voraussetzungen aufmerksam, die jemand haben muss, um als politisches Subjekt in Erscheinung zu treten: beispielsweise eine eindeutige Geschlechtsidentität (Butler 1991, 1997a) oder die physische Möglichkeit, an politischen Orten wie einer Versammlung aufzutreten (Butler 2016).

Ein Alleinstellungsmerkmal poststrukturalistischer Kritik an der Demokratietheorie stellt ihre Problematisierung des (rationalen) demokratischen Konsenses zu Werten und/oder Prozeduren und der damit einhergehenden Entpolitisierung dar. Hier können Derrida, Butler, Laclau und Mouffe anhand von mehreren stichhaltigen Argumenten deutlich machen, dass die liberalen und deliberativen Vorstellungen eines Konsenses dem demokratischen Gedanken abträglich sind, weil sie ins Totalitäre und Unfreie umschlagen, sobald sie vollkommen realisiert werden. Die Folge wäre eine Gesellschaft, die auf technische Weise die vermeintlichen Vorgaben der Rationalität ausführt und durch unhinterfragte, angebliche „vorpolitische“ Prämissen und Rahmenbedingungen die Politik vorstrukturiert. Konsensvorstellungen tragen letztlich zur Errichtung von (verschleierten) machtvollen Hegemonien bei, die immer mit Ausschlüssen einhergehen und nie vollständig den Demos oder die Menschen repräsentieren können. Eine solchermaßen gebildete Demokratie ist nicht so neutral, gewaltfrei und universal, wie sie vorgibt zu sein. Stattdessen führt der Konsensgedanke dazu, bestimmte Bereiche zu entpolitisieren und aus den politischen Konflikten herauszuhalten. Die Zurückdrängung von Machtprozessen in einem solchen Konsens führt nicht zu mehr Freiheit, sondern zu einer Determinierung durch das Rationale. Diese Kritik trifft sowohl die traditionelle liberale Demokratie als auch die deliberative Demokratie im Kern, da beide Modelle sehr darum bemüht sind, mit ihrem Konsens der Prozeduren beziehungsweise der Konsensfindung durch Deliberation eine Basis zu finden, die möglichst niemanden ausschließt und möglichst viele Freiheiten bei der Lebensgestaltung und Politik zulässt. Es ist das genuine Verdienst der poststrukturalistischen Theorien aufgezeigt zu haben, dass bereits die Rahmenbedingungen und die Begriffswahl ausschließende Effekte haben. Diese müssen daher immer wieder kritisch hinterfragt werden und an der eigenen Inklusivität fortwährend gearbeitet werden.

4. Von der Kontingenz aller Normen zur Bejahung der Demokratie

Die Problematisierung des rationalen Konsens und die erkenntnistheoretischen Einsichten des Poststrukturalismus lassen den Schluss zu, dass poststrukturalistische Denker_innen sich gegen eine scheinbar unverzichtbare Grundlage für die demokratische Theorie und Politik stellen: Die rationale Begründung der Demokratie.

> „Eine der wesentlichen und wohl auch vornehmsten Fragestellungen der politischen Philosophie ist der Versuch, die Demokratie als Staats- und Gesellschaftsform rational zu begründen. Dieser Versuch wurzelt unter anderem in einer europäischen Geisteshaltung, die stets bemüht war, politische, moralische und wissenschaftliche Aussagen auf ein sicheres theoretisches Fundament zu stellen." (Beer 2004: 516, vgl. Kinzel 1999)[256]

In der politischen Praxis wird diese Begründung genutzt, um die Demokratie gegen Angriffe zu rüsten. Während der Aufklärung musste die Demokratie als „Neuentdeckung" der politischen Theorie beweisen, warum sie als neue Staats- und Gesellschaftsform besser sei als traditionelle Staatsformen. Später setzte sie sich gegen die konkurrierenden Theorien von Faschismus und Sozialismus zur Wehr. Auch heutzutage kämpft die Demokratie immer wieder gegen die Thesen von Rechtspopulist_innen, gegen zunehmende Politik(er)verdrossenheit und gegen geringe Wahlbeteiligung an (vgl. ebd.).

---

256 Wie André Brodocz ausführt, wurde der letzte große Versuch einer solchen Rechtfertigung in der Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte unternommen. In der aktuellen politischen Theorie stellen nicht nur Poststrukturalist_innen infrage, ob die Demokratie überhaupt zu rechtfertigen sei, sondern auch Denker wie Richard Rorty und Niklas Luhmann gehen von der Unmöglichkeit aus, eine unbedingte Legitimation der Demokratie vorlegen zu können (vgl. Brodocz 2003). Vgl. zu der Frage „Does democracy needs foundations?" auch die Antworten von Richard Rorty, Robert Dahl, Amy Gutman und Benjamin Barber in Benhabib 1996b.

Die Poststrukturalist_innen allerdings verweigern sich der Aufgabe der Begründung – und stellen den Ansatz der rationalen Demokratiebegründung sogar infrage: Rationalität ist für sie nicht mehr als eine Hegemonie, die in der westlichen Kultur besonders wirksam ist. Doch ein Fundament für unser Denken gebe es letztlich nie. Sie sehen es als wichtigen Aspekt ihrer Theorien, an den Anteil an Machtprozessen herauszuarbeiten, den andere politische Theorien brauchen, um ihre Kontingenz zu verdecken. Deswegen werden ihre Theorien sogar als Parasitentheorien gebrandmarkt (vgl. Stäheli 2000: 6). Sie zeigen auch an ihrer Sprache, dass jegliche wissenschaftliche Schriften in ihrer vermeintlichen Neutralität an spezifischen, von Macht durchdrungenen Diskursen teilnehmen. Derrida zeichnet eine oftmals schwierige und kryptische Sprache aus und Butler erhebt Fragen zum Stilmittel ihrer Texte. Nur Laclau und Mouffe bleiben dem üblichen wissenschaftlichen Duktus treu.[257]

Es wirkt so, als ob sich die Poststrukturalist_innen selbst aller Grundlagen beraubt haben und daher in ihren Theorien Ethik und Werte aussparen müssten, denn vor allem Normen und Werte sind durch gesellschaftliche Diskurse gegeben. Doch wer von Kontingenz und Grundlosigkeit ausgeht, der bewegt sich hin zu Relativismus und Nihilismus. Daher holte die poststrukturalistischen Theoretiker_innen die Fragestellung nach der Demokratiebegründung ein: Sie seien antidemokratisch, so der Vorwurf, sie würden die Legitimation der Menschenrechte destabilisieren und ihre Theorien beinhielten einen gefährlichen Relativismus, mit dem Demokratie neben totalitären Systemen und allen anderen Alternativen auf eine gleiche Stufe gestellt werde, ohne die Möglichkeit irgendeinem Staats- und Gesellschaftsmodell mehr Wert zuzuschreiben.[258]

Der Vorwurf, antidemokratisch zu sein, wiegt in unserer Gesellschaft schwer und kann dazu beitragen, dass eine politische Theorie im wissenschaftlichen und politischen Diskurs als nicht bedenkenswert abgetan wird. Es ist daher auch für Poststrukturalist_innen, die solche diskursiven Zwänge hinterfragen, nicht leicht, sich jeglichem Diskurs über Normen und Demokratie zu entziehen. Damit konfrontiert, haben sich die Poststrukturalist_innen der ersten Generation (etwa Derrida, Foucault, Kristeva, Lyotard) für Demokratie und Menschenrechte ausgesprochen.

„Anders als böswillig hätte vermutet werden können, traten sie alle [die Poststrukturalist_innen und Postmodernen, Anm.d.Verf.] für Menschenrechte und Demokratie ein, so daß zur

---

257 Laclaus und Mouffes Theorien wirken durch ihre Sprache stets sehr „objektiv“ und ihre Thesen scheinen „universalisierbar“ zu sein. Diesem Eindruck stehen jedoch ihrer eigenen Grundüberzeugungen der Grundlosigkeit und Diskursivität jeder Theorie entgegen. Es wäre eine Bereicherung ihrer Theorie, die eigenen Thesen auch durch den Stil des Textes zu unterstreichen (vgl. Stäheli 1995: 386).

258 Vgl. Reese-Schäfer 2000: 234 sowie zu verschiedenen Kritiken am Poststrukturalismus Kapitel 1 sowie die Verweise in den Fußnoten 10 bis 12.

politischen Besorgnis kein Anlaß bestand. Theoretisch war dies unbefriedigend, denn ein grundloses Eintreten für das Richtige mußte alle Begründungsanstrengungen als müßig erscheinen lassen.“ (Reese-Schäfer 2000: 234)

Spätere Poststrukturalist_innen wie Butler, Laclau und Mouffe haben sich mit der Demokratie auseinandergesetzt und sich zu ihr bekannt, ja sogar ihre eigenen Konzepte der Demokratie vorgelegt. Im Folgenden soll nachvollzogen werden, wie Theoretiker_innen des Postfundamentalismus, des Antiessentialismus und der radikalen Grundlosigkeit zu ethischen Werten und der Demokratie finden. Es soll vor allem gefragt werden, ob Poststrukturalismus und Demokratie miteinander vereinbar sind oder ob sich die demokratischen Konzepte der Poststrukturalist_innen nicht doch aus anderen Geistesströmungen denn dem Poststrukturalismus heraus entwickelt haben. Da dieses Kapitel dezidiert die Normen herausarbeitet, welche Derrida, Butler, Laclau und Mouffe ihren Texten zugrunde legen, mag der Anschein erweckt werden, als würden sie sich sehr deutlich zu diesen bekennen. Zumeist finden sich ihre Normen jedoch eher verstreut und/oder versteckt in ihren Texten und auch deren Verknüpfung untereinander wird von den Autor_innen eher implizit denn explizit vorgenommen. Dies ist, das muss vorweggenommen werden, eine eindeutige Schwäche in der Darstellung ihrer Theorien. Es wird sich zeigen, dass ein wichtiges Credo der behandelten Autor_innen ist, Normen nicht als gesetzt zu präsentieren, sondern ihre Kontingenz zuzugeben, um sie fortwährend der politischen Diskussion auszusetzen. Doch diesem Anspruch, ihr Erbe und ihre diskursiven Verstrickungen klar aufzuzeigen, werden sie selbst nicht immer gerecht. Obwohl bei einer intensiven Lektüre ihrer Texte herausgearbeitet werden kann, auf welchen Strömungen Derrida, Butler, Laclau und Mouffe ihrerseits aufbauen und wo sie bestimmte Normen einfach selbst setzen, so wird dies nicht offensichtlich und deutlich genug von ihnen benannt. Hier könnten sie mit besserem Vorbild vorangehen und eindeutiger deskriptive und normative Äußerungen trennen (vgl. Critchley 2002).

Anders als bei der Entwicklung der poststrukturalistischen Grundlagen ist Derrida bei der Behandlung ethischer Fragen nicht als Vorläufer für Butler, Laclau und Mouffe zu sehen. Alle vier haben ihre Überlegungen relativ zeitgleich entwickelt und sich gegenseitig inspiriert. Es wird dennoch die Architektur von Kapitel 2 übernommen und mit einer Untersuchung von Derridas Texten begonnen (Kapitel 4.1), um im Anschluss Butler (Kapitel 4.2) sowie Laclau und Mouffe (Kapitel 4.3) zu erörtern. Abschließend werden in Kapitel 4.4 die Ergebnisse zusammengeführt und bewertet.

4.1 DERRIDAS VERANTWORTLICHE GLAUBENSBEKENNTNISSE

Simon Critchley unternahm als erster den Versuch, Derridas Dekonstruktion mit einer Ethik zu verbinden und aus ihr normative Grundsätze zu ziehen.[259] In „The Ethics of Deconstruction" (1992) stellt er die These auf, dass die Dekonstruktion eine ethische Forderung beinhaltet. Die Ethik der Dekonstruktion, so Critchley, erwachse aus der Unabgeschlossenheit des Kontexts, von dem die poststrukturalistische Theorie ausgehe. Das dekonstruktivistische Lesen bringe die Unabgeschlossenheit jeden Diskurses zu Tage und nehme dabei eine affirmative Haltung ein, welche den offenen Kontext begrüße, anstatt sich vor ihm zu verschließen. „Folgt man Derridas Argumentation, so ist das, was die Abgeschlossenheit eines determinierten Kontexts unterbricht und den Kontext zur offenen Struktur macht, eine unbedingte Bejahung, die in diesen Kontext interveniert und die Dekonstruktion begründet. Dies, so behaupte ich, ist das ethische Moment in Derridas Denken." (Critchley 1997: 327f.)[260]

Doch Derrida geht diesen Weg Critchleys nicht mit. In dem Essay „Passionen. ‚Die indirekte Opfergabe'" (Derrida 2000) wendet sich Derrida gegen eine „Re-Moralisierung der Dekonstruktion" (ebd.: 30), welche der Moral, Ethik, Verantwortung und dem Subjekt eine entscheidende Rolle in der Dekonstruktion zuweist. Anders als Critchley vermeidet Derrida davon zu sprechen, dass aus der Dekonstruktion und/oder seiner Philosophie bestimmte Normen erwachsen. Er will keine normativen Grundsätze oder eine Ethik begründen oder ableiten, auch nicht die Demokratie (vgl. Derrida 2003a: 13). Für eine solche Begründung bräuchte es eine metaphysische Gewissheit, doch diese kann, wie Derridas Dekonstruktion deutlich gemacht hat, keine Philosophie erreichen.[261] Handlungsanleitungen für die Politik sind ebenfalls ausgeschlossen: „Das Verhältnis von Philosophie und Politik kann aufgrund des Selbstverständnisses der Dekonstruktion jedoch kein traditionelles Begründungsverhältnis sein […], wenn Dekonstruktion sich als klassische Begründung von Politik verweigert." (Engelmann 2013: 206f.)

Das bedeutet allerdings nicht, dass sich Derrida für eine Gesellschaft ohne Normen stark macht. Derrida ist zwar ein Denker, der sich nur sehr vorsichtig zu

---

259 Critchley setzte mit dieser Leseweise als erster einen Kontrapunkt zu der damals verbreiteten Annahme, die Dekonstruktion stehe für Relativismus und folglich für Verantwortungslosigkeit und Unmoral. Vgl. Zusammenfassungen dieser Diskussion bei Bischof 2004: 13ff. und Klass 2007: 231.

260 Vgl. Critchley 1997: 341; Manning 2001: 145.

261 Vgl. Bernstein 1991: 191; Bonacker 2001: 134; Brodocz 2003: 55; Engelmann 2013: 186f.; Hitz 2005: 200.

normativen Setzungen äußert, doch er scheut sich nicht davor Verantwortung zu übernehmen. Im Fall von Normen ist es unverantwortlicher sich nicht zu ihnen zu positionieren und nichts zu tun, als sich vorläufig für Normen zu entscheiden. Wie schon in Kapitel 2.1.8 deutlich wurde, ist die Verantwortung einer der Kernbegriffe für Derridas politisches Denken. Die Entscheidung für Normen erfolgt auf unsicherem Grund und erfordert daher verantwortliches Handeln.

„Zunächst möchte ich unterstreichen, daß die Dekonstruktion weit davon entfernt ist, der amoralische oder unethische Nihilismus zu sein, als der sie oft dargestellt wird. Die Dekonstruktion ist ein affirmatives Denken einer möglichen Ethik, eines Engagements jenseits der Technik des Kalkulierbaren. Die Sorge um die Verantwortlichkeit steht im Zentrum der dekonstruktivistischen Erfahrung.“ (Derrida in Rötzer: 1987: 77f.)

Zu seinem Verständnis von Verantwortung gehört dazu, nicht unhinterfragt das übliche Vokabular der Ethik zu verwenden, welches eine metaphysische (und damit gewaltsame) Begründung der Ethik impliziert.[262] Die Verantwortung der Forschenden beginnt mit einer vorsichtigen Begriffswahl und einen aufmerksamen Lesen von Texten und Diskursen.[263] Sie bedeutet, die traditionelle Ethik, ihre Vorbedingungen und ihre Implikationen zu problematisieren. Die Ethik zu dekonstruieren und dabei Verantwortung zu übernehmen, stellt für Derrida die „Ethik der Dekonstruktion der Ethik“ dar.

„Nur kann sich die Verantwortlichkeit der Dekonstruktion nicht mehr in den Begriffen ausdrücken, die zu dem gehören, was man traditionellerweise Ethik nennt. Nun, natürlich gibt es eine ‚Ethik der Dekonstruktion‘, gibt es ‚Imperative‘, gibt es ‚Regeln‘, ja ich würde sogar sagen, gibt es Pflichten. Aber ich setze alle diese Worte unter Anführungszeichen weil die Definition dieser Worte vor dem geschützt werden muß, dem entzogen werden muß, was sie, traditionellerweise an die Voraussetzungen der Metaphysik fesselt, die die Dekonstruktion in Frage stellt. Aber ich glaube, daß das ein Zuwachs an Verantwortlichkeit ist, sich zu fragen, woher diese fundamentalen Werte der Ethik kommen, was das ist, was ein Subjekt konstituiert, was ein moralisches Bewußtsein ist, wo die moralischen Werte gebildet werden usw.,

262 Vgl. für eine ausführliche Erörterung von Derridas Ablehnung des klassischen metaphysischen Ethikbegriffs Letzkus 2002: 447-450.

263 Vgl. Bennington 2000: 36; Kearney 1993: 33; Kearney/Dooley 1999: 67. Wieso Verantwortung mit einer vorsichtigen Begriffswahl verknüpft ist, wird hier zunächst nicht weiter begründet, sondern als intuitive Einsicht so stehen gelassen. In Kapitel 4.1.3 wird sich jedoch zeigen, wie Verantwortung in Verbindung mit Gewalt, Kritik und einer offenen, affirmativen Haltung steht. Es wird sich dann der Kreis schließen, wie Derrida seine ethischen Überlegungen auch auf die Ethik und deren Begrifflichkeiten anwendet.

was das ist, was den sozialen Zusammenhang konstituiert. Sich den Fragen in Begriffen oder im Stil der Dekonstruktion zu stellen, heißt nicht nur nicht seine Verantwortung aufzugeben, sondern es heißt eine Verantwortlichkeit hinsichtlich der Formen deutlich zu machen, die man traditionellerweise der ethischen Verantwortung gegeben hat. Es gibt also eine Ethik der Dekonstruktion der Ethik.“ (Derrida zitiert in Engelmann 2013: 215)

Es wird sich im Folgenden zeigen, dass sich Derrida durchaus der Ethik und dem Normativem zuwendet. „Derridas Denken sind […] Dimensionen des Normativen konstitutiv eingeschrieben.“ (Flügel 2004: 41)[264] Doch sein Verhältnis zu Normen ist kein Begründungsverhältnis. Anstatt von Normen zu reden und diese zu legitimieren, gibt Derrida an verschiedenen Stellen lieber „Glaubensbekenntnisse“ ab.[265] Glaubensbekenntnisse sind Derridas Weg, um mit dem Dilemma umzugehen, dass verantwortungsvolles Entscheiden beim Vorliegen von Aporien[266]

„[…] nicht einfach auf Wissen zurückgreifen [kann], weder auf das Ge*wissen*, noch auf die *Wissen*schaft. Selbst wenn ich über das gesamte Wissen und alle wissenschaftlichen Erkenntnisse zu einem Thema verfüge, wenn ich mein Gewissen genauestens erforsche – und in einem solchen Fall ist das absolut notwendig –, wäre ich immer noch mit einer Situation konfrontiert, in der ich einen unendlich weiten Sprung tun muß. Denn eine verantwortungsvolle Entscheidung, eine Entscheidung zwischen zwei Imperativen, kann von keinerlei Wissen einfach diktiert, programmiert oder vorgeschrieben werden. Aus diesem Grunde bin ich versucht, von einem ‚Glaubensbekenntnis‘ zu sprechen [Herv.i.O.]“ (Derrida 2007: 184f.).

Dieser Sichtweise geht Derridas Überzeugung voraus, dass Entscheidungen nicht von vorliegendem Wissen abgeleitet werden können (vgl. Kapitel 2.1.4 und 2.1.8). Eine verantwortliche Entscheidung muss zwar auf Wissen aufbauen und es zu Rate ziehen, aber sie kommt nicht umhin, in letzter Konsequenz einen „Sprung“ ohne Gewissheit und Wissen zu tun. Die Beruhigung, das Richtige getan zu haben, ist für Derrida nicht zu erreichen. Jede Ethik, die eine solche Beruhigung verspricht, unterstützt die Entwicklung eines „dogmatischen Schlummers“ (vgl. Derrida 2000: 30), durch welchen die ethischen Grundlagen fixiert und nicht mehr kritisch hinterfragt werden. Die Dekonstruktion begründet keine Ethik im Sinne von Dogmen oder ethischen Imperativen und Derrida verweigert sich einer definitiven Antwort auf die Frage nach Moral und Ethik (vgl. ebd.). All dies wäre für Derrida ein Rückfall in logozentrisches Denken, das er der traditionellen Ethik vorwirft (vgl. Letzkus

---

264 Vgl. Bernstein 1991: 187; Bertram 2002: 290; Dreisholtkamp 1999: 163; Simon 2008: 129.

265 Vgl. Derrida 2001a; Derrida 2003a: 12; Derrida 2007.

266 Für den Begriff der Aporie siehe Fußnote 103.

2002: 448ff.). Derrida wendet sich gegen jene klassischen Ethiken, die Normen abschließend festlegen und die metaphysische Gewissheiten zu erlangen versuchen.

Derrida stellt die These auf, dass es neben dem abendländischen Verständnis von Ethik andere „ebenso irreduzible Bedingungen der Ethik" (Derrida 2001c: 188) gibt, die jedoch vom abendländischen Diskurs ausgeschlossen oder abgelehnt werden. Diese Bedingungen sind für Derrida nicht „anti-ethisch" (ebd.: 189). Er nennt sie „an-ethisch", weil sie zwar mit der vorliegenden Ethik nicht kompatibel sind, aber sehr wohl Grundlage einer anderen Ethik sein könnten. Die Möglichkeit einer solchen anderen Ethik ist der Anlass für Derrida, nach den Entstehungs- und Fortbestehungsbedingungen von Ethik zu fragen. Mit Levinas stimmt er überein, dass die mögliche Existenz von mehr als einer Ethik zu einer „Ethik der Ethik" (Derrida 1989: 169, vgl. Derrida 2000: 31; Letzkus 2002: 447ff.) führen muss.

Bevor ethische Imperative gesetzt werden, muss der eigene Umgang mit diesen und die eigene Entscheidungsfindung überprüft werden. *Derridas* Ethik einer Ethik fordert, sich des unsicheren und gewaltsamen Grundes für Normen und Ethik bewusst zu bleiben und jegliche normative Festlegungen immer wieder kritisch zu hinterfragen. Anstatt nach sicheren Gründen zu suchen, ist es geboten eine „Welt […] ohne Wahrheit, ohne Ursprung, die einer tätigen Deutung offen ist" (Derrida 1989: 441), zu bejahen.

Doch wie kommt er zu diesen Forderungen? In den folgenden Kapiteln werde ich eine Interpretation vorschlagen, die nachvollzieht, welche Gedankengänge Derrida von seinen poststrukturalistischen Einsichten hin zu seinen ethischen Überlegungen führen. Es ist eine Interpretation dahingehend, weil Derrida in seinen Schriften keine sichtbar systematisierten Gedanken verfolgt und viele seiner Überlegungen unverknüpft nebeneinander stehen lässt. Den Ausgangspunkt für diese nachvollzogenen Gedankengänge bilden in dieser Interpretation zwei Einsichten Derridas: Zum einen, dass sich Bedeutung auf einem unsicheren, gewaltsamen und kontingenten Grund und in einem unabgeschlossenen Kontext entwickelt. Zum anderen, dass die Sterblichkeit die Einzigartigkeit jedes Menschen begründet. Derrida behandelt diese Einsichten in seinen Texten wie Fakten. Doch anders als Dietrich Krauß es zusammenfasst, ist das Bewusstmachen der ersteren Erkenntnis allein noch nicht der ethische Kern von Derridas Denken.[267] Diese Erkenntnis zieht keinerlei Handlungsanweisungen nach sich. Auch der bereits zitierten Sichtweise von Critchley, dass die Öffnung des Kontexts durch die Dekonstruktion das ethische Moment ausmache, widerspreche ich. Ich zeige auf, dass Derrida in seinem Werk tatsächlich eine Entscheidung beziehungsweise ein Glaubensbekenntnis für

267 „In der Dekonstruktion bezieht sich die Différance auf sich selbst und erkennt sich als gewalttätige und ambivalente Grundvoraussetzung von Sein und Bedeutung. Diese Reflexion und Akzeptanz der nicht-ethischen Bedingung von Sein und Bedeutung wird gleichzeitig als an sich schon ethisch wertvoll ausgezeichnet." (Krauß 2001: 67)

zwei Normen trifft. Diese eigentlichen grundlegenden Normen sind für Derrida der Anspruch auf Minderung von Gewalt und die Gerechtigkeit. Diese Normen in Verbindung mit seinen poststrukturalistischen Einsichten führen zu Derridas ethischen Überlegungen und weiteren Normen. Es wird deutlich werden, dass sich die Dekonstruktion und seine ethischen Überlegungen gut ergänzen und sich wechselseitig verstärken.

In Kapitel 4.1.1 mündet Derridas Feststellung, dass die Metaphysik durch gewaltsame Hierarchien die ursprüngliche Grundlosigkeit verschleiert, in eine (normative) Beurteilung der metaphysischen Gewalt und zu dem Anspruch, Gewalt zu mindern. Dieser Anspruch zieht weitere ethische Überlegungen nach sich. Kapitel 4.1.2 zeigt, dass der Dekonstruktion ein herrschaftskritisches Element enthalten ist: Nur wenn die metaphysische Gewalt aufgedeckt und kritisiert wird, kann sie reduziert und/oder vermieden werden. Das Bewusstmachen von Kontingenz und Grundlosigkeit eröffnet weiterhin eine Beziehung zu dem Anderen und dem Ausgeschlossenen. Kapitel 4.1.3 diskutiert, wie die Erfahrung der Anderen und ihrer irreduziblen Einzigartigkeit eine Verantwortung für diese nach sich zieht. Die Verantwortung besteht auch für die Gewalt, die jede_r einzelne verübt. Dieser Verantwortung kann nur nachgekommen werden, wenn eine Minderung der metaphysischen Gewalt angestrebt wird, welche durch durch Kritik sowie Hinwendung zum und Offenheit gegenüber dem Anderen erreicht werden kann. Es ist nicht möglich den Anderen gerecht zu werden, ohne der Verantwortung nachzukommen. Kapitel 4.1.4 beleuchtet die Beziehung zwischen Dekonstruktion und Gerechtigkeit und setzt beide in Beziehung zur Minderung der Gewalt. Kapitel 4.1.5 schließlich zeigt auf, wieso Derrida die Offenheit zum Anderen als Gastfreundschaft begreift. Nachdem in Kapitel 4.1.6 Derridas ethische Überlegungen noch einmal zusammengefasst werden, zieht Kapitel 4.1.7 die Verbindung zwischen Derridas Ethik und seiner Politik der (Gast-)Freundschaft. Kapitel 4.1.8 schließlich zeigt auf, wie Derrida zur *démocratie à venir* findet.

4.1.1 Die Minderung von Gewalt

Derridas Suche nach einer Ethik der Ethik entspringt – auch wenn er es nie explizit formuliert – einem umfassenderen Ziel: Die Minderung von Gewalt ist anzustreben. Zur Erinnerung: Derridas Gewaltbegriff zieht sich von der ursprünglichen Gewalt der Sprache über die metaphysische Gewalt der Gesetze bis hin zur empirischen, direkten Gewalt (vgl. Kapitel 2.1.5). Eine gewaltfreie Welt ist für Derrida nicht denkbar, denn sie wäre eine Welt ohne Sprache, Sinn, Ordnung und Kommunikation: „Es gibt aber keinen Satz, der nicht bestimmte, der sich demnach nicht der Gewalt des Begriffs bediente. Die Gewalt tritt mit der *Artikulation* in Erscheinung.

[Herv.i.O.]" (Derrida 1989: 226)[268] Die ursprüngliche Gewalt der Sprache ist nicht zu vermeiden: Sie ist unabdingbar, da sie ein geordnetes Denken und eine Orientierung beim Blick auf die Welt ermöglicht. Um Sinn zu schaffen, müssen basierend auf einer Vielzahl an möglichen Bedeutungsgebungen Entscheidungen getroffen werden. Solche Entscheidungen und ihre Durchsetzung sind gewaltsam, denn sie pressen die Singularität und Vielschichtigkeit eines Phänomens in *eine* bestimmte Vorstellung von Präsenz beziehungsweise Identität.

Auch wenn Derrida es nicht für möglich hält, der ursprünglichen Gewalt gänzlich entrinnen zu können, so nimmt er nicht jede Gewalt als unabänderlich hin. Noch weniger heißt er jede Gewalt gut. In Derridas Schriften wird Gewalt nicht neutral dargestellt. So benutzt er zur Beschreibung der Prozesse der Bedeutungsfixierung häufig eine negative Wortwahl: Usurpation, Ausschluss, Unterdrückung, Unterordnung.[269] Vor allem die metaphysische Gewalt verurteilt er und klagt er an. Derridas Philosophie ist als Kritik an der Metaphysik konzipiert und wendet sich gegen das Präsenzdenken und den Logozentrismus. Gewalt stellt für ihn per Definition einen nicht zu rechtfertigenden Übergriff dar. „[…] we ought to call violence that which does not let the other be what he is, does not leave room for the other." (Derrida/Ferraris 2001: 92)[270] Gewalt kann zwar nicht vollständig eliminiert werden, doch sie kann zumindest so weit wie möglich reduziert werden. Derridas Credo lautet, dass *weniger Gewalt besser ist.*[271]

Dem Gewalteinsatz der ursprünglichen Gewalt ist nicht zu entkommen. Anders beurteilt Derrida die metaphysische Gewalt. Es macht es einen Unterschied, ob die ursprüngliche Gewalt mithilfe der metaphysischen Gewalt naturalisiert und verborgen wird, oder aber ob ihre Existenz zugegeben und im Bewusstsein gehalten wird.

> „Man muß die Gewalt, sei sie politischer oder anderer Art, eingestehen, die in den akademischen oder intellektuellen Diskussionen im allgemeinen am Werk ist. Indem ich das sage, befürworte ich nicht die Entfesselung oder das einfache Akzeptieren dieser Gewalt. Ich verlange zunächst, sie so gut wie möglich zu erkennen und zu analysieren, unter den offensichtlichen und verschleierten, institutionellen oder individuellen, wörtlichen oder metaphorischen, auf-

---

268 Vgl. Derrida 1989: 197; Derrida/Ferraris 2001: 91; Hitz 2005: 61, 69; Krauß 2001: 57.

269 Vgl. Derrida 1983a: S. 66, 79, 89, 99; Caputo 1997b: 126; Hirsch 1999: 5.

270 Derrida meint dies nicht ontologisch im Sinne, dass der Andere nicht in seinem „wahren Sein" begriffen wird. Er meint damit eher die Anerkennung, dass der Andere anders ist, dass er nie in allen Facetten erklärt und begriffen werden kann und dass der Andere in bestimmte, vorgegebene Kategorien gepresst wird.

271 Vgl. Cornell 2000: 443ff; Derrida 1989: 141, 178, 197; Derrida 2001c: 174; Manning 2001: 5, 28. Was Derrida hierbei kaum ausführt, ist der Maßstab, wie ein Mehr oder Weniger an Gewalt zu messen sei, und wie das Ziel „weniger Gewalt" erreicht werden soll. Eine ausführlichere Kritik dazu findet sich in Kapitel 4.4.

richtigen oder scheinheiligen Formen, mit gutem oder schlechtem Gewissen. Und wenn, wie ich glaube, die Gewalt tatsächlich (beinahe) nicht beizulegen ist, werden ihre Analyse und die raffiniertesten Berücksichtigungen ihrer Bedingungen die am wenigsten gewalttätigen Gesten sein […].“ (Derrida 2001c: 173)

Einer dauerhaften und verfestigten Unterdrückung kann besser entkommen werden, wenn aufgrund der offensichtlichen Kontingenz leichter neue politische Entscheidungen getroffen werden können. Wenn nicht mehr thematisiert wird, dass es die ursprüngliche Gewalt gibt, dann geht auch die Offenheit für andere Bedeutungsgebungen verloren. In diesem Sinne lehnt Derrida die metaphysische Gewalt des Logozentrismus ab, weil sie Strukturen als gegeben hinstellt und diese deswegen zu starr und übermächtig werden können. Ein Beispiel hierfür findet sich in nationalistischem oder rassistischem Denken: Wird in einem Nationalstaat sehr stark die gemeinsame Kultur und die Zugehörigkeit zu einer Volksgemeinschaft betont, so bleibt oft vergessen, auf welch fragilen und kontingenten Konstruktionen ein solches „Volk“ beruht und dass dessen Grenzen äußerst fraglich sind. Ein solches Denken zeigt sich nicht offen für Zuwanderung, für Minderheiten mit anderer Kultur oder für eine politische Gemeinschaft abseits des Nationalstaats und zieht mit seinen Ausschlüssen oft den massiven Einsatz von Gewalt nach sich.

„Das metaphysische Denken ‚bekämpfe‘ Gewalt, indem sie sie gewaltsam leugne: Die Gewalt wird als etwas, das dem Innern der Sprache und Sein vollkommen fremd ist, abgespalten und nach außen projiziert – zum Beispiel auf die Schrift. Zur klassischen Struktur des metaphysischen Denkens – sei es in der Anthropologie, der Geschichtsphilosophie oder der Zeichentheorie – gehört deshalb das Bild eines reinen, primären, identischen und friedlichen Ursprungs, über den das unreine, sekundäre differierende Böse, kurz: die Gewalt, wie ein Unfall von außen komme.“ (Krauß 2001: 18, vgl. Colebrook 2005: 98f.)

Der Logozentrismus legt mit seiner Vorstellung von Präsenz und „Natürlichkeit“ einen Ursprung fest, ohne dass dieser wieder hinterfragt werden könnte. Derrida fordert die Akzeptanz der ursprünglichen Gewalt, der Ungewissheit und Kontingenz. Es ist für ihn zentral, eine Offenheit für Alternativen und Verschiedenheiten zu bewahren. Eine negative Gewalt, oder Brutalität, wie er diese in einem Interview bezeichnet, schließt diese Offenheit:

„I think, in fact, that I never try to be brutal or dogmatic, or to say: that’s just how it is. Brutalitiy is not only an unrefined violence, it is a bad violence, impoverishing, repetitive, mechanical, that does not open the future, does not leave room for the other. […] Nevertheless, it’s true that brutality reduces to the amorphous, impoverishes form, leads to a loss of differentiation. Perhaps this is all a slightly Apollonian manner of defending against orgiastic, or Dionysian, violence, which can play the formless, the amorphous, fusion, but if difference is

violence and violence is differentiation, brutality homogenizes and effaces singularity." (Derrida/Ferraris 2001: 92)

Um die metaphysische Gewalt zu mindern, braucht es die Gewalt der Dekonstruktion. Durch Dekonstruktion kann gezeigt werden, dass auch das scheinbar Natürliche und Selbstverständliche auf kontingenten politischen Entscheidungen beruht. „Die Dekonstruktion verringert nach Derrida die allgegenwärtige Gewalt in der Sprache, indem sie durch ihre Intervention die notwendige Gewalttätigkeit der Metaphysik enthüllt." (Krauß 2001: 18, vgl. Derrida 2001c: 173) Die Dekonstruktion bewahrt Offenheit, schafft Vielfalt und Differenzierungen, weil sie die (versteckten) Alternativen, Komplexitäten und das Heterogene ans Licht holt.

Hieran wird ersichtlich, wieso Derrida sein philosophisches Frühwerk stets als politisch ansah: Mit seinem Gewaltbegriff führt er in seine Theorie ethisch-politische Grundlagen ein. Politik beginnt für ihn bereits im Umgang mit der ursprünglichen Gewalt, welche sich in kontingenten Entscheidungen für bestimmte Bedeutungsgebungen manifestiert. Derrida kritisiert, dass Entscheidungen durch die metaphysische Gewalt zu Strukturen verfestigt und dem Bereich des Politischen enthoben werden, indem diese Strukturen als objektiv und natürlich dargestellt werden. Derridas Dekonstruktion sorgt für eine (Re-)Politisierung: Indem sie die durch die Metaphysik aufgestellten Rahmenbedingungen hinterfragt, bringt sie diese wieder in den Bereich des Politischen und Verhandelbaren ein.

Dabei steht Derrida Stabilisierungen und Konventionen nicht per se negativ gegenüber. Er erkennt diese sogar als notwendig an, um vor einer tiefgreifenderen Gewalt, dem reinen Unsinn oder dem Nihilismus geschützt zu sein (vgl. Derrida 1989: 197; Derrida 1999a: 185). Der Weg der geringsten Gewalt ist in diesem Sinne ein Mittelweg: Einerseits darf es nicht das Ziel sein, umfassend zu schweigen und keinerlei Macht auszuüben, denn dann ist Sinn nicht denkbar und es herrscht die absolute Gewalt des Chaos. Andererseits sind auch zu starre, unhinterfragbare Setzungen zu gewaltförmig, weil sie Veränderung und Anpassung verhindern. Der ideale Weg ist es, die Notwendigkeit einer gewissen Stabilität anzuerkennen, aber immer verbunden mit dem Wissen um deren Künstlichkeit und Kontingenz. Das dahinter liegende Chaos ist zwar immer ein Risiko, aber gleichzeitig auch eine Chance auf Wandel (vgl. Derrida 1999a: 186; Krauß 2001: 66).

Derridas Norm der Gewaltminderung ist wie gesagt eine Setzung, die er nicht weiter legitimiert. Die Verurteilung von Gewalt wurzelt in vielen Diskursen, die Derrida vorausgehen und die ihn geprägt haben mögen, etwa im liberalen Denken, dessen Menschen- und Freiheitsrechte ein Ausdruck der großen Furcht vor den verschiedensten Arten der Gewalt sind und einen Schutz vor diesen bieten sollen (einerlei ob sie von staatlicher oder privater Seite ausgehen). Richard Rorty und Judith Shklar stellen daher den Wunsch, andere nicht leiden zu lassen, in das Zentrum des liberalen Denkens: „Meine Definition des ‚Liberalen' übernehme ich von Judith

Shklar, die sagt, Grausamkeit ist das Schlimmste, was wir tun.“ (Rorty 1989: 14, vgl. Dooley 1999: 269)

Es kann zusammengefasst werden, dass Derridas Ausgangspunkt die Erkenntnis der ursprünglichen Gewaltsamkeit und Kontingenz der Sprache ist. Jede weitere metaphysische Fixierung der Sprache zieht ein Mehr an Gewalt nach sich. Diese Einsichten ergänzt er um die Norm, dass die Minderung von Gewalt erstrebenswert ist. Für Derrida ist es notwendig, sich die poststrukturalistischen Einsichten bewusst zu machen, um zumindest die metaphysische Gewalt reduzieren zu können (vgl. Krauß 2001: 64, 66, 157f.). Aus dem Credo, Gewalt zu mindern, folgt daher eine weitere Norm: Die Norm der Kritik und Reflexion. Gewalt kann nur gemindert werden, wenn mithilfe der Dekonstruktion aufgezeigt wird, dass die metaphysischen Vorstellungen die natürliche Gewalt verschleiern und Vielfalt verhindern. Das folgende Kapitel wird die Rolle von Kritik und Dekonstruktion für die Minderung von Gewalt beleuchten.

4.1.2 Dekonstruktive Kritik

Die Dekonstruktion, wie Derrida sie durchführt, ist keine neutrale Praxis: Sie richtet sich gegen das logozentrische Ursprungsdenken, gegen Naturalisierungen, gegen Entpolitisierungen und gegen die Vorstellung einer naturhaften Homogenität. Sie wendet sich ebenfalls gegen die metaphysische Gewalt, welche die ursprüngliche Gewalt der Sprache und der Kontingenz verschleiert. Die Dekonstruktion ist politisch: „Im übrigen war es normal, vorhersehbar, wünschenswert, daß Untersuchungen dekonstruktiven Stils in das Problemfeld des Rechts, des Gesetzes und der Gerechtigkeit einmünden. Dieses Feld wäre sogar ihr eigentlicher Ort, der Ort, wo sie am ehesten zu Hause sind, wenn es denn so etwas gibt wie einen eigenen Ort.“ (Derrida 1991: 16f.)

In Derridas Augen verfolgt die Dekonstruktion zwar keine spezifische Politik im Sinne einer inhaltlichen Agenda, doch sie birgt das übergeordnete „Glaubensbekenntnis“ in sich, Kritik an naturalisierten und fixierten Strukturen zu leisten. Solche dominanten, einengenden Diskurse entstehen, wenn mithilfe metaphysischer Vorstellungen versucht wird, spezifische Begriffsfestlegungen als natürlich zu präsentieren. Auch die Hierarchisierung von Begriffspaaren in einen guten, ursprünglichen Begriff und sein schlechtes, weil künstliches Supplement stellt einen politischen Akt dar. Wann immer die Kontingenz, Veränderbarkeit und Verschiebung von Bedeutungen bestritten wird, können bestimmte Bedeutungsgebungen verengt und verfestigt sowie eine dauerhaftere (Herrschafts-)Struktur errichtet werden. Doch dies liegt im Widerstreit mit den poststrukturalistischen Einsichten zur Sprache. Die Akzeptanz von *différance*, ursprünglicher Gewalt und Kontingenz sowie die Förderung von Heterogenität stellen für Derrida die Mittel dar, um solche

Strukturen wieder angreifbar zu machen. Dadurch kann es gelingen, eine affirmative, offene und gewaltärmere Haltung zu erreichen und die mit den Strukturen einhergehenden Marginalisierungen, Ausschlüsse und Gewalt zu minimieren (vgl. Bernstein 1991: 185). Die Dekonstruktion ermöglicht, die Kontingenz und Gewaltsamkeit solcher Strukturen hervorzuheben und sie zu kritisieren. „[…] bereits die Bewegung einer Dekonstruktion metaphysischer Begriffe weist eine unleugbare normative Stoßrichtung auf: Das Verflüssigen von Begriffsoppositionen wendet sich von Anfang an gegen eine Privilegierung einer Kategorie gegenüber einer anderen und lässt sich daher […] in einem basalen Sinn als Herrschaftskritik verstehen." (Flügel 2004: 41)

Das dekonstruktive Fragen übt eine permanente Hinterfragung und Reflexion aus. Dies kann sowohl aktiv herbeigeführt werden – wenn die Dekonstruktion als Analysemethode begriffen wird – als auch passiv wirksam werden – wenn anerkannt wird, dass die Dekonstruktion als Prozess bereits von selbst jeden Text destabilisiert (vgl. Krauß 2001: 73f.). Das dekonstruktive Fragen dient dazu, die metaphysischen Hierarchien, Gegensätze und Werte „aus dem Gleichgewicht zu bringen, komplizierter und paradoxer zu fassen" (Derrida 1991: 17) und jeder Verengung und Verallgemeinerung entgegen zu wirken.[272] „[…] Derrida is always encouraging us to *question* the status of what we take to be our center, our native home, our *archē*. Wether it is the ‚principle of reason' itself or some other authority, Derrida is not advocating that we abandon all authority, but rather that we never cease questioning it. [Herv.i.O.]" (Bernstein 1991: 183f., vgl. Derrida 2014: 41)[273]

---

272 Die Dekonstruktion betreibt keine Kritik als Selbstzweck. Der Vorwurf von David Couzens Hoy (1994: 246) trifft daher nicht zu, dass Kritik allein nicht ausreiche, denn ohne den Wunsch nach Änderung oder dem Wissen, was besser sei, könne keine Änderung gerechtfertigt werden. Die Dekonstruktion hat den Willen zu verkomplizieren und Vereinfachungen aufzubrechen, weil sie den Anspruch der Gewaltminderung hat.

273 In diesem Sinne soll, wie schon in Kapitel 4.1 ausgeführt, auch die Ethik die Genese ihrer eigenen Grundlagen analysieren. In seinen Schriften, die sich mit der Institution der Universität auseinandersetzen (Derrida 1983b, 2001a) wird deutlich, dass Derrida vor allem von der Universität als Institution, die der Wahrheitssuche verpflichtet ist, erwartet, dass sie Grundlagen hinterfragt, angefangen mit denen „ihrer eigenen Geschichte und ihrer eigenen Axiome" (Derrida 2001a: 14). Es ist für ihn vernünftiger und verantwortlicher, auch die Grundlagen und Voraussetzungen der Vernunft zu hinterfragen, als dies nicht zu tun (vgl. Derrida 1983b: 9). „Die Universität müsste also auch der Ort sein, an dem nichts außer Frage steht: Die gegenwärtige und determinierte Gestalt der Demokratie sowenig wie selbst die überlieferte Idee der Kritik als theoretischer Kritik, ja noch die Autorität der Form ‚Frage', des Denkens als ‚Befragung'." (Derrida 2001a: 14)

Besondere Aufmerksamkeit des dekonstruktiven Fragens gilt den Grundlagen des Denkens – jener Begriffe, die üblicherweise als selbstverständlich genommen werden. Derrida setzt die Dekonstruktion allerdings nicht mit der Kritik gleich, sie ist für ihn „mehr als kritisch".[274] Derrida kommt zu diesem Urteil, da die Dekonstruktion nicht den bisherigen Kritikbegriff unhinterfragt übernimmt, sondern diesen anders denkt (vgl. Bertram 1999; Düttmann 1992: 67f.).

„Wenn ich ‚mehr als kritisch' sage, dann meine ich ‚dekonstruktiv' (weshalb sollte ich es nicht unumwunden und unverzüglich aussprechen?). Ich berufe mich auf das Recht auf Dekonstruktion als unbedingtes Recht, nicht allein die Geschichte des Begriffs Mensch, sondern die Geschichte des Kritikbegriffs selbst, ja noch die Form und Autorität der Frage, die Form des Denkens als Befragung, kritischen Fragen auszusetzen." (Derrida 2001a: 12, vgl. Derrida 1991: 17f.; Derrida 2004a: 101)

Derrida will keine externe Kritik betreiben, die sich über den dekonstruierten Diskurs stellt und sich als besser begreift. Eine solche Kritik legt sich ihrerseits ein (naturalisiertes) Zentrum zugrunde, das als außerdiskursiv konstruiert wird. Dies ist eine Positionierung, die für Derrida nicht möglich ist. Auch eine reine interne Kritik, welche den Widersprüchen in der inneren Logik des Diskurses nachspürt, aber die Begrifflichkeiten und Grundlagen übernimmt, reicht für Derrida nicht aus. Wie Georg W. Bertram treffend zusammenfasst, stellt die dekonstruktive Kritik eine „Überschreitung" dar (Bertram 1999: 229). Sie geht den Dekonstruktionen nach, die in einem Text bereits wirksam sind. Sie zeigt auf, dass jeder Diskurs im Inneren instabil ist. Die Diskurse enthalten Elemente der Subversion, der Uneindeutigkeit und Widersprüchlichkeit, weswegen ihre zentralen Begriffe und Argumentationen nicht so unangreifbar sind, wie sie zunächst erscheinen mögen. Die dekonstruktive Kritik strebt allerdings keine völlige Abkehr von diesen Begrifflichkeiten oder eine Umkehrung der vorhandenen metaphysischen Hierarchien an. Sie geht stattdessen jenen Freiräumen nach, die dadurch entstehen, dass „gegebene Begrifflichkeiten mehr sagen, als sie zu sagen reklamieren" (ebd.). Indem die Verkürzungen der Begrifflichkeiten verdeutlicht und ältere, mitunter verschüttete Bedeutungsebenen hervorgeholt werden, erweitert die Dekonstruktion innerhalb der gegebenen Be-

274 Der Dekonstruktion wird der Vorwurf gemacht, sie selbst immunisiere sich gegen Kritik, weil sie selbst nicht dekonstruierbar sei. Diesen Vorwurf kann Derrida nicht entkräften. Er hält allerdings „die Art und Weise, wie die Dekonstruktion in einem gegebenen Kompetenzgebiet interveniert" (Derrida in Rötzer 1987: 86f.) für kritisierbar, denn innerhalb eines Kompetenzgebietes seien Irrtümer und falsche Aussagen durchaus möglich. „Aber der Typus dekonstruktiver Fragen, den ich letzten Endes stellen will und der die Grenzen des Gebietes betrifft, kann nicht der immanenten Kritik des Gebietes unterworfen werden." (ebd.: 87)

grifflichkeiten deren Grenzen und Horizonte. „Die Dekonstruktion erweist sich als jene gegen alle Berechenbarkeit widerspenstige und dennoch in ihrer strategischen Notwendigkeit festgehaltene Dehnung, durch die der Begriff einerseits sich noch bewährt, andererseits indes seine begriffliche Gestalt verliert.“ (Düttmann 1992: 68) Die Dekonstruktion begreift sich als Verkomplizierung und als Differenzierung, die Vereinfachungen und Homogenisierungen entgegen tritt. Für Alexander García Düttmann (1992: 68f.) macht Derridas Politik der Dekonstruktion eine doppelte Geste: Sie stabilisiert einerseits, indem sie Begrifflichkeiten übernimmt, und verunsichert andererseits, indem sie diese dekonstruiert. Damit kann die dekonstruktive Politik das Traditionelle kritisieren, aber auch auf eben jenes zurückgreifen, um keine Politik der Willkür und der Grundlosigkeit betreiben zu müssen.

Diese Art der Kritik ist politisch, da sie sich gegen totalitäre Diskurse wendet.[275] Vor allem Peter Engelmann sieht in der Dekonstruktion die Möglichkeit eingeschrieben, sich der Verwendung von totalitären Diskursen zu entziehen. Die Gemeinsamkeit totalitärer Diskurse ist die Vereinfachung. Die Dekonstruktion vermag diese zu verhindern, indem sie „jede letzte begriffliche Festlegung systematisch verweigert“ (Engelmann 2013: 26) und Offenheit sowie eine „prinzipielle Unabschließbarkeit“ (Engelmann 1991: 380) pflegt. Wo totalitäre Diskurse versuchen, das Politische zu verschleiern, indem auf Vorpolitisches und Natürliches rekurriert wird, da verweist die Dekonstruktion darauf, dass es nichts Außerdiskursives gibt.

Die Kritik an Dogmen, totalitären Diskursen und an Herrschaftsstrukturen „erbt“ Derrida von der Aufklärung und dem Marxismus. Dies macht er insbesondere in „Marx’ Gespenster“ deutlich: Derrida will vom Marxismus dessen „Geist der marxistischen Kritik“, dessen „kritische Idee“ und „fragende Haltung“ (Derrida 2004a: 100, 126) übernehmen, allerdings davon die metaphysischen Konzepte abtrennen. „Jacques Derrida versucht die kritische Potenz des Marxismus an die Dekonstruktion und die Tradition der Aufklärung anzunähern. Er möchte damit das Projekt einer ‚neuen Aufklärung‘ erschließen, eine die eigene Theorie und Praxis umfassende radikale Kritik, die er ‚innerhalb der Tradition eines gewissen Marxismus‘ verwurzelt sieht.“ (Englert 2009: 53, vgl. Thomas 2006: 5)

Derrida schreibt der Kritik der Dekonstruktion nicht nur ein politisches, sondern auch ein ethisches Moment zu.[276] Wenn die metaphysische Gewalt gemindert werden soll, dann muss sie zuvor als solche erkannt werden. Doch es ist der metaphysischen Gewalt eigen, dass sie ihre Gewaltsamkeit verbirgt. Nur die permanente Hinterfragung von scheinbar natürlichen Zuständen und eine dekonstruktive Kritik vermögen diese Verschleierung herunterzureißen. Wie Christina Howells anschau-

---

275 Vgl. Derrida 1988e: 104f.; Engelmann 1991: 380f.; Engelmann 2013: 206ff.; Thomas 2006: 5, 64.

276 Es wird sich in Kapitel 4.1.6 zeigen, dass Derrida Politik und Ethik nicht strikt voneinander trennt.

lich beschreibt, ist dabei problematisch, dass Derrida auch an jenen Axiomen, Begriffsfestlegungen und Grundlagen weiter zweifelt, die oftmals von Kritik ausgenommen werden, um auf ihnen ein Wissensgebäude aufbauen zu können.

„Deconstruction does arouse intense fear and hostility amongst many liberal or conservative thinkers precisely because it pulls the carpet out from their feet: it questions the comfortable assumptions of common sense and replaces them with the questions themselves, rather than a new set of answers; it dismantles the liberal consensus, shows up its illogicalities and simplifications, but it puts no new ideology in its place; indeed, it argues that there is no firm ground or foundation to our most cherished preconceptions." (Howells 1999: 141f.)

Sicherheit für ethische oder politische Fragen ist durch seine Philosophie nicht zu erlangen. Doch für Derrida stellt das kritische Hinterfragen auch einen Akt der Verantwortung dar. Diese ist für ihn denkbar und möglich, auch wenn es keinen sicheren Grund gibt. Wie er zur Verantwortung findet und wie diese mit der Kritik in Verbindung steht, wird das nächste Kapitel aufzeigen.

4.1.3 Die verantwortliche Beziehung zum Anderen

Derridas Philosophie zeichnet aus, dass er das Andere, das Äußere und den Kontext als nicht getrennt von einem prinzipiell abgeschlossenen und autarken „Selbst" entwirft. In seiner Philosophie hat das Selbst eine Beziehung zum Anderen und ist mit diesem verwoben. In Kapitel 2.1.7 wurde bereits ausführlich erläutert, wieso Menschen in einer Beziehung zum Anderen[277] stehen:

„[…] before even having taken responsibility for any given affirmation, we are already caught up in a kind of asymmetrical and heteronomical curvature of the social space, more precisely, in the relation to the Other prior to any organized *socius*, to any determined ‚government', to any ‚law'. […] We have begun to respond. We are already caught, surprised [pris, surpris] in a certain responsibility, and the most ineluctable of responsibilities – as if it were possible to conceive of a responsibility without freedom. We are invested with an unde-

277 Mit dem Anderen ist auch im ethischen Bereich zweierlei gemeint: Zum einen das Andere (im Sinne eines unvorhergesehenen, ausgeschlossenen oder verdrängten Diskurses, einem Kontext oder dem, was nicht gedacht oder benannt werden kann, was sich dem Denken oder der Logik eines Menschen entzieht) oder im Sinne von dem_der Anderen als andere Person (vgl. Kapitel 2.1.7). Dieses Kapitel wird sich zumeist auf den_die Andere_n als Person konzentrieren, allerdings dabei vom Anderen in der männlichen Variante sprechen (vgl. Fußnote 116).

niable responsibility at the moment we begin to signify something (but where does that begin?). [Herv.i.O.]“ (Derrida 1988c: 633f., vgl. Bennington und Derrida 1994: 237)

Durch die reine Existenz des Anderen (seien es Menschen oder Diskurse) wird das eigene Selbst angerufen: Es wird durch das Unerwartete des Anderen herausgefordert zu reagieren, sich zu positionieren und/oder sich positionieren zu lassen. Das Andere kann per Definition nicht in die Kategorien des Selbst gepresst werden. Das Selbst wird daher durch das Andere beeinträchtigt, kontaminiert und/oder subvertiert, denn das Andere lässt dadurch, dass es anders ist und sich auf das Innere des Selbst auswirkt, keine eindeutige und abgeschlossene Selbstdefinition zu. Das Selbst existiert nicht bereits vor dem Anderen, sondern es bildet sich erst über die Relationen zu diesem Anderen.

Simon Critchley liest aus der Beziehung zum Anderen ein ethisches Moment in Derridas Philosophie heraus, da sich diese Beziehung als affirmativ erweist: „Der ethische Moment, der die Dekonstruktion begründet, ist dieses Ja-Sagen zum Unbenennbaren, ein Moment unbedingter Bejahung, der an eine Alterität adressiert ist, die weder von der logozentrischen Begrifflichkeit ausgeschlossen noch in ihr eingeschlossen sein kann.“ (Critchley 1997: 340) Die Beziehung zum Anderen ist affirmativ, weil jeder Kommunikation eine Zusage, ein Ja und eine Mindestfreundschaft vorausgehen, welche besagen, dass die Anderen wahrgenommen und als Andere erkannt werden.[278] Für Derrida kommt von dem Anderen (sei es eine Person oder sei es das Andere) ein Ruf, den das Selbst erhält und auf den es reagieren muss. In diesem Ruf ist die Einzigartigkeit und die Andersartigkeit des Anderen enthalten, weswegen der Andere nie vollkommen verstanden werden kann und sich dem Verständnis immer zu einem Teil entzieht. Das „Ja“ stellt jene Offenheit dar, die jeder Kommunikation vorausgeht. Es ist die Offenheit den Ruf anzunehmen und darauf zu reagieren, ihm zu antworten. Selbst wenn die anschließende Kommunikation abwertend ist und den Ruf des Anderen verneint, so ist dennoch eine vorgängige Zusage enthalten: Die Zusage, dass die Anderen als Andere bemerkt werden, dass sie überhaupt für eine Ansprache würdig sind, dass ihnen soweit Beachtung geschenkt wird sie überhaupt anzusprechen und dass sie es als wert empfunden werden verneint zu werden. Ein Verschließen vor dem Ruf des Anderen zeigt sich vielmehr im Ignorieren, im Nicht-Bemerken und in einer fehlenden Wahrnehmung (vgl. hierzu auch die Überlegungen Butlers in Kapitel 2.2.6). Kritik, wie sie als dekonstruktive Kritik im vorigen Kapitel 4.1.2 beschrieben wurde, ist eine Öffnung

278 Derrida spricht in diesem Zusammenhang sogar von einem „ja, ja“, also einem doppelten Ja. Vor der Hinwendung zum Anderen (das zweite Ja, da die Hinwendung als Bejahung gelesen wird) steht in jeder Kommunikation die Bejahung, dass es überhaupt etwas anderes gibt. Die Akzeptanz dieser Erkenntnis nennt er das „minimale und primäre Ja“ (Derrida 1988f.: 102).

für den Anderen, eine Auseinandersetzung und damit Wertschätzung des Anderen. Ein ursprüngliches Ja geht zwar jeder Kommunikation voraus, dennoch kann diese ursprüngliche Affirmation sowohl gefördert als auch unterdrückt werden (vgl. May 1997: 91). Die Dekonstruktion stellt eine Hinwendung zum Anderen dar (vgl. Kapitel 2.1.7; Dooley/Kavanagh 2007: 109), der Logozentrismus der Metaphysik hingegen verringert die Offenheit, weil er Diskurse zu schließen versucht.

Doch Critchleys These[279] muss widersprochen werden, denn die konkrete Affirmation des Anderen stellt nicht das ethische Moment in Derridas Philosophie dar.[280] Derridas Argumentationsmuster gleichen jenen, die er bei der Analyse der ursprünglichen Gewalt anwendet. Erstens, wo Sprache existiert, existiert die ursprüngliche Gewalt. Aus seinen Äußerungen zur Kommunikation lässt sich zweitens die These ableiten: Wo kommuniziert wird, ist die Bejahung der Anderen als Fakt einzustufen (vgl. Derrida 2001c: 235). Dass die Anderen bemerkt werden und ihnen gegenüber eine Öffnung stattfindet, beinhaltet noch nicht die Aufforderung dazu, diese Offenheit zu kultivieren. Eine Tat bezeugt noch keine Haltung. Dazu bedarf es der Ergänzung durch die Norm der Gewaltminderung. Nur vor dem Hintergrund der Norm der Gewaltminderung ist das Verschließen vor dem Anderen negativ. Ohne die Hinwendung zu den Anderen kann deren Einzigartigkeit nicht in das eigene Verhalten einbezogen werden. Die Reaktion auf sie kann nur in Gemeinplätzen, Verallgemeinerungen und Verkürzungen erfolgen, die zwangsläufig gewaltförmig sind (vgl. Dooley/Kavanagh 2007: 124f.; Dreisholtkamp 1999: 165).

Es gibt also unterschiedlich gewaltförmige Wege, sich zum Anderen zu verhalten. Allen ist gemein, dass sie eine Beziehung zum Anderen beinhalten, bei der dem Anderen gegenüber eine Verantwortung besteht. Erinnern wir uns an Kapitel 2.1.8: Die Beziehung zum Anderen ist verantwortlich, da jeder Mensch aufgrund seiner Einzigartigkeit Taten und Handlungen bezüglich des Anderen begehen kann, die von niemand Anderem ersetzt werden können. Diese Unvertretbarkeit führt zu einer Verantwortung gegenüber dem Anderen, die einer_m zukommt und der man nicht entgehen kann. Als ethische Pflicht wertet es Derrida, diese Verantwortung für das eigene Handeln gegenüber dem Anderen anzunehmen. Die Erfüllung der Pflicht sieht Derrida darin, die Gewalt, die jeder Mensch ausübt, möglichst zu minimieren.

---

279 „Folgt man Derridas Argumentation, so ist das, was die Abgeschlossenheit eines determinierten Kontexts unterbricht und den Kontext zur offenen Struktur macht, eine unbedingte Bejahung, die in diesen Kontext interveniert und die Dekonstruktion begründet. Dies, so behaupte ich, ist das ethische Moment in Derridas Denken." (Critchley 1997: 327f.)

280 Robert John Sheffler Manning geht einer ähnlichen Fragestellung nach, nämlich ob die Öffnung in der Sprache, die durch die *différance* stattfindet, schon bereits ethisch ist. Auch er kommt zu dem Schluss, dass diese Offenheit nicht ausreicht, um von einer Ethik der *différance* sprechen zu können (vgl. Manning 2001: 146ff.)

Er stuft es demnach als Zuwachs an Verantwortlichkeit ein, wenn im Verhalten zum Anderen Gewalt reduziert wird. Die ursprüngliche Gewalt, dass die Anderen benannt und in ein System von Kategorien eingeordnet werden, kann nicht vermieden werden.[281] Es ist jedoch nicht nötig, diese Einordnungen zu fixieren und mit metaphysischer Gewalt zu naturalisieren. Daraus folgt für die konkrete Beziehung zum Anderen, dass sie in jedem Moment offen, zugewandt und kritisch gegenüber Fixierungen bleiben muss. Urteile über den Anderen sollten nie über das Stadium von Vor-Urteilen hinaus gehen, verbunden mit der Bereitschaft, diese zu revidieren.

Die Verantwortung erschöpft sich nicht nur in der Beziehung auf *ein* Gegenüber. Für Derrida ist jeder einzelne Mensch ein Gegenüber, was heißt, es gibt nicht nur eine Verantwortung für den Anderen, sondern auch für die Dritten. „Ich schulde mich unendlich jeder, und jeder einzelnen, Singularität. Wenn die Verantwortung nicht unendlich wäre, dann gäbe es keinerlei moralische oder politische Probleme." (Derrida 1999a: 192) Moralische oder politische Probleme entstehen dadurch, dass es immer ein Opfer gibt, wenn ich mich für etwas oder jemanden entscheide: Wende ich mich der einen zu, wird ein Anderer vernachlässigt. Dadurch, dass bei einer Handlung alle anderen Optionen ausgeschlossen werden, erfordert jede Entscheidung ihre Opfer. Die ethische Verantwortung gegenüber dem Anderen ist von Anfang an verwoben mit der politischen Verantwortung gegenüber den Dritten.

Die Existenz der Dritten bedeutet, dass sich die Verantwortlichkeit gegenüber dem Anderen ausweitet um den Aspekt der Gerechtigkeit. Bei dem Abwägen zwi-

---

281 Für Derrida ist daher niemand für die ursprüngliche Gewalt oder für von der Metaphysik festgeschriebene Strukturen verantwortlich. Jede_r ist jedoch verantwortlich für „the violence of remaining within a structure or system *without question*.[Herv.i.O.]" (Colebrook 2005: 99, vgl. ebd.: 108) und sobald an diesen Strukturen in Form einer Bestätigung teilgenommen wird. In seinem Werk thematisiert Derrida das Erbe daher ausführlich (vgl. Bennington 2000: 21; Derrida 2004a; Dooley/Kavanagh 2007: 127ff.; Lüdemann 2011: 134-40). Die Menschen sind zu jedem Zeitpunkt verwoben in Strukturen und Diskurse, die ihnen vorausgehen, die sie in Form von „Gespenstern" verfolgen und die sie erben. Da diese Strukturen gewaltsam sind, stellt das Erbe eine Aufgabe und eine kritische Wahl dar (vgl. Derrida 2004a: 32, 38, 81, 128). Der Aspekt des Erbens erweitert die Verantwortung gegenüber den lebenden Anderen auch auf tote oder ungeborene Andere. Es muss sowohl mit dem Erbe der Toten verantwortlich umgegangen werden, als auch darauf geachtet werden, was den Ungeborenen vererbt wird (vgl. Bennington 2000: 22; Derrida 1992a: 25f.; Derrida 2004a: 11). So soll die Öffnung hin zum Anderen auch als eine Öffnung hin zum Erbe begriffen werden, vor allen dem vergrabenen, schon fast verblassten, vergessenen Erbe. Ein Erbe, mit dem sich nicht auseinander gesetzt wird, verschwindet nicht einfach, sondern verbleibt in Form von gespenstischen Heimsuchungen – es stellt im Prinzip das Äußere der Diskurse dar, für welches Derrida mit dem Erbe eine weitere Beschreibung gefunden hat.

schen den verschiedenen Verantwortlichkeiten, die von dem Anderen und den Dritten an mich gestellt werden, bin ich dazu aufgerufen, einen gerechten Ausgleich zu finden. Angesichts dessen, dass die Dritten schon immer anwesend sind, bedeutet ein verantwortliches Verhalten auch stets, dem Anderen und zugleich den Dritten gerecht zu werden.

4.1.4 „Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit"

Immer wieder scheint in Derridas Vorträgen und Texten eines seiner zentralen Motive durch: Derrida strebt an, dem und den Anderen gerecht zu werden. Insbesondere in Vorträgen bedankt sich Derrida oftmals ausgiebig, macht sich viele Gedanken darüber, in welcher Sprache er referieren soll und nimmt die Themenstellung sehr ernst. Sein gründliches und genaues Lesen von Texten soll diesen insofern gerecht werden, als dass er nicht nur Kernaussagen interpretiert, sondern sich auch dem scheinbar Überflüssigen und Abseitigeren intensiv widmet.[282] Derridas dekonstruktives Lesen, wie es in Kapitel 4.1.2 erläutert wurde, strebt die Kritik nicht als Selbstzweck an: Die Minderung von Gewalt, die Offenlegung von (Herrschafts-) Strukturen und das Vorgehen gegen Verallgemeinerungen und Verkürzungen sind auch deswegen vonnöten, um dem Anderen gerecht werden zu können. „Gerechtig-

282 Robert John Sheffler Manning fasst auf sehr lesenswerte Weise zusammen, wie Derrida seiner eigenen Verantwortung auf praktische Weise in den eigenen Werken nachkommt (vgl. Manning 2001: 151-157). Er zeigt anhand von verschiedenen Beispielen auf, dass Derridas Verantwortung nie einer einzigen Person oder Institution allein gilt, sondern er sich dieser immer unter Berücksichtigung Dritter zuwendet. Besonders deutlich wird dieses Bemühen in „Wie Meeresrauschen am Grund einer Muschel…". Auslöser für diese Schrift war, dass Derrida seinem guten Freund, dem Literaturwissenschaftler und Dekonstruktivisten Paul de Man gerecht werden musste. Nach dem Tode de Mans waren Zeitungsartikel aufgetaucht, die der junge de Man während der Besetzung Belgiens durch die Nationalsozialist_innen veröffentlicht hatte. Einige dieser Artikel in einer nazitreuen Zeitschrift schlugen eindeutig antisemitische Töne an. Das war insofern überraschend, da de Man nach dem Krieg nicht als Antisemit auffällig wurde, sondern den Antisemitismus ablehnte. Für viele Kritiker_innen der Dekonstruktion waren diese Texte ein (weiterer) Beweis für den Relativismus und die Amoral der Dekonstruktion, und die Medienberichte übten eine dementsprechend vernichtende Kritik an de Man. Derrida sah sich nun der Aufgabe gegenüber, sowohl jenem de Man, den er kennengelernt hatte, als auch dessen widersprüchlichen Erbe Verantwortung gegenüber zu übernehmen. Er appelliert an die Welt, einen Menschen nicht auf eine Lebensphase zu reduzieren und von diesem Homogenität zu verlangen, sondern Veränderungen, Irrtümer und Widersprüche zuzulassen (vgl. Derrida 1988e: 103ff.).

keit stellt eine Praxis dar, die sich als Kritik manifestiert, wobei diese Kritik zugleich als Lektüre beschrieben werden kann." (Bertram 1999: 240) Diese Praxis bemüht sich, den_die Andere_n (als Person) und das Andere (als Text, als das Ausgeschlossene) in möglichst vielen Facetten, in voller Kompliziertheit und auch unter Einbezug dessen zu sehen, was üblicherweise ausgeschlossen wird. Gerecht-Werden bedeutet für Derrida, die Anderen in ihrer Einzigartigkeit wahrzunehmen, sie in ihrem ganz eigenen Kontext und mit möglichst vieler ihrer Besonderheiten zu begreifen, ohne bestimmte Aspekte zu vernachlässigen. Es mag in dieser Hinsicht nicht überraschen, welchen Leitsatz Derrida bei der Betrachtung von Gerechtigkeit ins Zentrum stellt: „Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit." (Derrida 1991: 30)

Doch all jene, welche die Dekonstruktion als eher unmoralisch und nihilistisch empfinden, wird diese Gleichstellung erstaunen. Gerade die Philosophie der Dekonstruktion bietet keine sicheren Grundlagen für ein ethisches (im Sinne von „richtiges") Handeln. Eine mögliche Basis von Gerechtigkeit – das autorisierte, legitime Recht – dekonstruiert Derrida und stellt als mit Gewalt verwoben dar (vgl. ebd.: 9 und Kapitel 2.1.5). Wie soll Derridas Philosophie also bestimmen können, was gerecht ist? Wenn die dekonstruktive Lektüre aufzeigt, dass Normen und Werte kontingent sind, wie kann sie eine Norm wie die Gerechtigkeit hervorbringen, ja sogar selbst gerecht sein?[283] Diese Fragen stellen sich umso mehr, wenn Derridas Charakterisierung der Gerechtigkeit betrachtet wird: Gerechtigkeit sei „unendlich […], unberechenbar, widerspenstig gegen jede Regel, der Symmetrie gegenüber fremd, heterogen und heterotrop" (ebd.: 44).

Die Antworten auf diese Fragen finden sich, wie dieses Kapitel darlegen wird, in Derridas Begriff der Gerechtigkeit und der Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Recht. Zunächst muss hierfür Derridas Konzeption von Gerechtigkeit nachgegangen werden. Es wird sich zeigen, dass Gerechtigkeit immer unvollkommen bleiben wird. Das Recht wiederum stellt den stets scheiternden Versuch dar, die vollkommene Gerechtigkeit umzusetzen. Die Gerechtigkeit erweist sich dabei als jener

283 Diese Einwände treffen vor allem dann zu, wenn gerechtes Handeln mit „richtigem" Handeln gleichgesetzt wird. In dieser Lesart ist das Handeln eines Subjekts gerecht, weil es gerechten Normen folgt. Diese können in Form von Recht und Gesetz, als übergeordnetes Naturrecht, als göttliches Gesetz, als universelle Gebote der Vernunft oder auch als Regeln, wie Gerechtigkeit zu erreichen ist, vorliegen. Die Ausübung der Gerechtigkeit wird sodann durch die „Gestalt des Rechts, der Legitimität oder Legalität (ausgleichbar und satzungsgemäß, berechenbar, ein System geregelter, eingetragener, codierter Vorschriften)" (Derrida 1991: 44f.) vorgegeben. Werden diese Normen umgesetzt, so ist ein gerechtes Ergebnis erwartbar und berechenbar. Vor allem von dieser Sichtweise grenzt sich Derrida ab. Für ihn stellt ein solches System an Normen oder Regeln nämlich nicht die Gerechtigkeit dar, sondern, wie sich noch zeigen wird, das Recht.

Motor, der immer wieder den Anlass bildet, neue und hoffentlich gerechtere Versuche des Rechts zu wagen. Die Dekonstruktion tritt insofern als Element der Gerechtigkeit in der Rechtsordnung zu Tage, da ihre Kritik Ungerechtigkeiten in bestehenden Rechtsordnungen und in Gerechtigkeitskonzeptionen aufzudecken vermag und sie Anlass zu Änderungen des Rechts bietet.

Derrida geht es bei der Frage nach Gerechtigkeit nicht um abstrakte Konzeptionen oder ein Bündel konkreter allgemeinverbindlicher Regeln, sondern er konzentriert sich auf die Beziehung zum Anderen. Die Gerechtigkeit ist „der Bezug zum Anderen" (Derrida 2003b: 57, vgl. Derrida in Caputo 1997b: 17).[284] Die Hinwendung zum Anderen erfordert, dessen Singularität gerecht zu werden und ihm mit Fürsorge und Verantwortung zu begegnen. Es soll sich ihm und all seinen Aspekten ganz und gar zugewandt werden.

Es muss hier noch einmal betont werden, dass der Anspruch, dem Anderen gegenüber gerecht zu sein, selbst eine Setzung ist. Derrida begründet diese Setzung an keiner Stelle und gibt in seinen Texten auch keine Pflicht vor, gerecht zu handeln. Das gerechte Handeln kann zwar aus dem Wunsch nach Gewaltminderung resultieren (soll jemand weniger gewaltsam behandelt werden, ist es notwendig, sich auf seine_ihre Singularität einzulassen), doch da auch diese eine Setzung darstellt, kann sie die Gerechtigkeit nicht begründen. Zudem geht Gerechtigkeit über eine reine Gewaltminderung hinaus. Alle folgenden Überlegungen, was aus diesem Anspruch folgt (etwa sich dem Anderen zuzuwenden), gelten also nur für diejenigen, welche sich schon bereits für ein gerechtes Handeln entschieden haben. Es muss beim Lesen im Bewusstsein bleiben, dass „Derridas Beschäftigung mit den Themen der praktischen Philosophie […] also mit einer Bejahung des normativen Anspruchs an das Recht, es sollte gerecht sein, mit einer Bejahung der Normativität" (Hitz 2005: 71) beginnt.

Die Hinwendung zum Anderen ist unendlich, weil dieser nie vollkommen erfasst werden kann und weil von diesem ein „immer unzufriedener Ruf" und eine „nie zufriedenzustellende Forderung" (Derrida 1991: 42) ausgeht. Gerechtigkeit ist der Versuch, auf diese maßlose Forderung zu antworten. Die Hinwendung zum Anderen geschieht dabei nicht im Sinne eines Ausgleichs oder einer unparteilichen und willkürfreien Regelanwendung. „Die Gerechtigkeit beruht hier nicht auf Gleichheit, auf einem berechneten Gleichmaß, auf einer angemessenen Verteilung, auf der austeilenden Gerechtigkeit, sondern auf einer absoluten Asymmetrie." (Derrida 1991: 45f.)[285] Wenn der Andere ins Spiel kommt, so kann die Gerechtigkeit

---

284 Dieser Gerechtigkeitsbegriff ist stark von Emmanuel Levinas beeinflusst. Dem Bezug zu Levinas soll in dieser Arbeit jedoch nicht nachgegangen werden. Ausführlichere Arbeiten dazu siehe bei Critchley 1997: 322; Letzkus 2002; Moebius 2003.

285 Derrida unterscheidet sich damit von vielen anderen Gerechtigkeitsbegriffen, vor allem jenen, die das Element der Berechnung enthalten. Wie Susanne Lüdemann richtig be-

keine reine Berechnung und Anwendung von Regeln sein, sie wird aufgrund der Einzigartigkeit des Anderen unberechenbar.

Derridas Gerechtigkeitsvorstellung fußt auf der nicht einholbaren Andersartigkeit des Anderen, die letztlich eine gerechte Behandlung der Anderen nie abschließend ermöglicht. Aus Sicht der Anerkennungstheorie (vgl. Vondermaßen 2014: 125f.) muss diese Argumentation kritisch hinterfragt werden. Denn selbst wenn die Anderen nicht völlig verstanden werden können, so ist nicht jede Begegnung mit den Anderen geprägt von dem Wunsch oder dem Ziel einer vollständigen Anerkennung. Eine Bankberaterin erwartet von ihren Kund_innen keine Würdigung ihrer Sexualität oder ihrer Einzigartigkeit als Person. Ebenso erwarten die Kund_innen dies nicht von ihrer Beraterin. Fraglich ist also, ob der Anspruch des Anderen in den meisten Begegnungen wirklich unendlich ist oder nicht doch endlich. Bei einem endlichen Anspruch muss auch die Hinwendung nur endlich sein und es ist möglich dem Anerkennungsgesuch des Anderen gerecht zu werden. Doch damit werden Derridas Überlegungen nicht hinfällig, denn auch in der Anerkennungstheorie ist die Hinwendung zum Anderen unabschließbar, weil einzelne Akte nicht für alle Zeiten die Hinwendung beenden. Die Unmöglichkeit einer abschließenden Gerechtigkeit liegt daher nicht in der uneinholbaren Andersartigkeit des Anderen, sondern in der Beschränkung dem Anderen nur jeweils zeitlich begrenzt gerecht werden zu können. Derridas Schlussfolgerungen betrifft dies insoweit, dass sehr wohl gelungene und gerechte Begegnungen möglich sind und damit auch Verbindungen, die nicht schuldhaft verstrickt sind.

Gerechtigkeit kann für Derrida niemals in der mechanischen Anwendung von als gerecht empfundenen Regeln gefunden werden. Solche Regeln bezeichnet Derrida nicht als Gerechtigkeitsgrundsätze, sondern als Recht. Die Zuwendung zu den Anderen darf diese nicht auf allgemeine Prinzipien reduzieren oder sie in übergeordnete Kategorien pressen, da sich bei der Anwendung von (Rechts-)Prinzipien die ursprüngliche Gewalt wiederholt. Das zeigt sich beispielsweise bei der Gründung einer Verfassung: Die Rechtsgrundsätze, die in dieser bestimmt werden, sind bereits gewaltsam in dem Sinne, als dass sie die Einzelnen unter Kategorien, Regeln und Prinzipien subsumieren, welche die Einzelnen nie in allen Aspekten erfassen können. Dasselbe gilt für die Festlegung von Gerechtigkeitsprinzipien. Jede allgemeine Regel beruht auf dem gewaltsamen Ausschluss von „Anderem“. Bei jeder

---

merkt, haben viele Gerechtigkeitsbegriffe oftmals einen ökonomischen Bezug: Es sollen Güter und/oder Ämter gerecht (um-)verteilt werden (distributive Gerechtigkeit), es soll ein Ausgleich zwischen ungleichen Bedingungen hergestellt werden (kompensatorische Gerechtigkeit, Chancengleichheit), es soll Wiedergutmachung bei Schäden geleistet werden (restitutive Gerechtigkeit) oder es soll Vergeltung für Vergehen geben (retributive Gerechtigkeit) (vgl. Lüdemann 2011: 104; Lumer 1999: 465f.).

Anwendung von (Rechts-)Grundsätzen wird diese Gewalt gegenüber den Einzelnen bekräftigt (vgl. Dooley/Kavanagh 2007: 113; Krauß 2001: 101). Eine Gerechtigkeitsanwendung, die zum Beispiel versucht Gleiches gleich zu behandeln und Ungleiches ungleich, hat etwa das Problem, dass schon die Kategorien immer zu kurz greifen, welche Gleiches und Ungleiches voneinander trennen. Wenn ein einzelnes Phänomen in eine Allgemeinheit eingegliedert werden soll, dann geschieht dies, indem bestimmte Eigenschaften als Gleiche hervorgehoben werden. Da das Phänomen mit der Allgemeinheit nicht identisch ist, existieren Unterschiede, die im Zuge der Eingliederung jedoch vernachlässigt werden.[286] „Kein Urteil über den anderen ist möglich, in dem der Andere in seiner Singularität nicht schon durch die Form des Urteils verfehlt würde und ihm in diesem Sinne Unrecht geschähe." (Lüdemann 2011: 111) Die Verwobenheit zwischen dem Anspruch nach Gerechtigkeit und dem Streben nach Minderung von Gewalt zeigt sich hierbei deutlich: Nur wenn sich dem Anderen zugewandt wird und er nicht in gewaltsame Kategorien verortet wird, kann man dem Anderen gerecht werden. Der Anspruch nach Gerechtigkeit ist damit, genauso wie die Norm der Gewaltminderung, eine Setzung, eine „Weisung", ein „Imperativ der Gerechtigkeit" (ebd.: 107). Beide Normen können zwar mit dem Verweis aufeinander begründet werden: „Wer weniger Gewalt ausüben will, kann dies erreichen, indem er_sie den Anderen möglichst gerecht wird" und „Wer gerecht sein will, muss die unausweichliche Gewalt gegenüber Anderen so weit wie möglich mindern". Doch für beide dieser Normen gibt es keine Letztbegründung.

Aus der unabwendbaren Gewaltsamkeit von Gerechtigkeitsprinzipien entsteht für Derrida eine weitreichende Folgerung: Gerechtigkeit (als der Bezug zum Anderen) kann nie vollständig verwirklicht werden. Es gibt verschiedene Aporien, welche die Gerechtigkeit in der Praxis verunmöglichen. Die Aporien ergeben sich aus dem Widerspruch zwischen der Berücksichtigung von allgemeinen Regeln und zugleich der Einzigartigkeit des Anderen. Der Versuch beides zu vereinen, muss

---

286 Torsten Hitz (2005:77ff.) zeigt beim Vergleich zwischen Derrida und John Rawls auf, dass für Derrida der rawlssche „Schleier des Nichtwissens" nicht nur in dessen Urzustand gilt, sondern in jeder Gesellschaft permanent fortbesteht. Die Kategorien, in die die Mitglieder des Demos und jene, die außen vor gelassen werden, eingeteilt werden, können nie abschließend festgelegt werden. In Bezug auf die Gerechtigkeit zum Beispiel, die versucht Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln, besteht immer ein Nichtwissen darüber, was letztlich gleich und was ungleich ist. Gerechtigkeit entsteht also aus dem Widerstreit zwischen dem Versuch, Gleiches gleich zu behandeln und dem Nichtwissen, was letztlich gleich ist. Die Gleichheitsvorstellungen produzieren immer wieder Ausschlüsse (zum Beispiel alle weißen Männer, alle weißen Menschen, alle menschlichen vernunftbegabten Wesen usw.), doch die unerreichte Gerechtigkeit führt zu einer sich wiederholenden Korrektur der bisherigen Gleichheitsvorstellungen und damit zu einer größeren Ausweitung der Gleichbehandlung.

scheitern. Die Gerechtigkeit erfordert hier eine unberechenbare Entscheidung. „Gerecht zu sein *heißt* demnach etwas Zwiefaches, Widerstreitendes, und deshalb *verlangt* Gerechtigkeit von uns zwei Dinge zugleich zu tun, die sich aber nicht zugleich tun lassen. [Herv.i.O.]“ (Menke 2002: 249)

Exemplarisch werden im Folgenden zwei dieser Aporien erläutert:[287] Die eine Aporie entfaltet sich in dem unauflöslichen Widerspruch zwischen Freiheit und Regelbefolgung (vgl. Derrida 1991: 46f.). Nur wenn jemand frei in seiner Entscheidung ist, kann dessen Entscheidung als gerecht angesehen werden. Eine Handlung, die aufgrund von Zwang ausgeübt wird und die anders gar nicht getroffen werden kann, mag vielleicht gerechte Ergebnisse generieren, aber die Intentionen der Entscheidenden können nicht als gerecht bezeichnet werden. Das automatische Befolgen von Gesetzen und Regeln ist keine eigenständig gerechte Handlung.[288] Wer in der konkreten Situation gerecht entscheiden möchte, muss die Norm vor der Anwendung infrage stellen (um sich dann eventuell zu ihr zu bekennen). Damit wird die Norm jedoch in diesem Moment suspendiert und muss neu eingesetzt werden. Allerdings darf die Entscheidung auch nicht in völliger Freiheit im Sinne einer Willkür getroffen werden. Denn bei völliger Regellosigkeit gibt es keinen Maßstab, nach dem eine Handlung als gerecht und angemessen erkannt werden kann. Eine Entscheidung muss also „das Gesetz erhalten und es zugleich so weit zerstören oder aufheben, daß sie es in jedem Fall wieder erfinden und rechtfertigen muß; sie muß

287 In Gesetzeskraft zieht Derrida drei Aporien als Beispiele heran, ohne dass diese Aufzählung für ihn vollständig wäre (vgl. Derrida 1991: 46-59). „Die erste Aporie ist die der Regel der Entscheidung: die gerechte Entscheidung muß eine Regel anwenden, und sie darf nicht bloß eine Regel anwenden. Die zweite Aporie ist die des Aktes der Entscheidung: die gerechte Entscheidung muß ausschlaggebend fallen, und sie ist nur im Bewußtsein der Unentscheidbarkeit möglich. Die dritte Aporie ist die der Zeit der Entscheidung: die gerechte Entscheidung ist sofort, unmittelbar erforderlich, und sie bleibt immer noch im Kommen.“ (Menke 2002: 249, vgl. Bertram 2002: 293ff.; Gehring 1997: 241f.)

288 Derrida folgt nicht einer Gerechtigkeit als Prozess, denn für ihn ist entscheidend, wann die Weichen für die Gerechtigkeit als Prozess beziehungsweise deren Grundregeln getroffen werden. Wird in einem konkreten Fall ein ethisches Dilemma mit dem Rückgriff auf eine Norm gelöst, verschiebt sich der Ort der Entscheidung. Da es sich nur um eine Ableitung handelt, wurde die eigentliche Entscheidung in dem Moment gefällt, als sich die Handelnden dafür entschieden haben, einer Norm zu folgen. Wendet zum Beispiel eine Pazifistin in einer konkreten Situation schlicht die Norm der Gewaltlosigkeit an, so fiel für Derrida ihre Entscheidung der Gewaltlosigkeit nicht in dieser Situation, sondern im Moment der Unterordnung unter diese Norm. Eine Entscheidung im aktuellen Fall liegt nur vor, wenn die Pazifistin die Norm hinterfragt, unsicher ist und aus der Unsicherheit heraus eine Entscheidung für oder gegen den Gewalteinsatz fällt.

es zumindest in dem Maße wieder erfinden, indem sie erneut sein Prinzip frei bestätigen und bejahen muß“ (ebd.: 47f.).

In dieser Aporie scheint abermals Derridas Hinwendung zu der Singularität des Anderen durch, denn „[j]eder Fall ist anders, jede Entscheidung ist verschieden und bedarf einer vollkommen einzigartigen Deutung, für die keine bestehende, eingetragene, codierte Regel vollkommen einstehen kann und darf“ (ebd.: 48). Der Versuch gerecht zu sein wird immer daran scheitern, dass Gerechtigkeit zugleich allgemein gültiger Regeln und der Freiheit von diesen Regeln bedarf.

Bislang konzentrierte sich die hier vorgestellte Gerechtigkeitskonzeption voll und ganz auf den Anderen und zeigte auf, dass allgemeine Regeln dem Anderen Unrecht tun können. Die zweite Aporie, die bereits in Kapitel 2.1.8 zur Sprache kam, verweist darauf, dass eine reine Konzentration auf den *einen* Anderen ebenfalls ungerecht sein kann. Die Hinwendung zum Anderen umfasst nämlich niemals nur eine einzige Person. Nicht nur der Andere ist der Andere, sondern auch die Dritten sind Andere. „Tout autre est tout autre“ (Derrida 1994: 395) fasst Derridas Formel zusammen, dass auch die Dritten der Hinwendung bedürfen. *Jeder* Andere ist ganz anders und jeder Andere ist *jeder* Andere. „Der Dritte ist das, was mich im Von-Angesicht-zu-Angesicht befragt, was mich plötzlich fühlen lässt, dass die Ethik als Von-Angesicht-zu-Angesicht Gefahr läuft, ungerecht zu sein, wenn ich nicht dem Dritten Rechnung trage, der der Andere des anderen ist.“ (Derrida 2003b: 14, vgl. Kearney/Dooley 1999: 69) Jeder Mensch ist nicht nur zur Gerechtigkeit und Verantwortung für sein unmittelbares Gegenüber verpflichtet, sondern für alle seine Gegenüber. Dabei sind sowohl Personen aus Nahbeziehungen, Unbekannte in der Ferne als auch Tote und Ungeborene gemeint.[289] Hier gerät nun zwangsläufig jede_r in ein unüberwindbares Dilemma: Wann immer jemand versucht, einer Person Gerechtigkeit zukommen zu lassen, so wird die Hinwendung zu Anderen darunter leiden. Es ist unmöglich, allen gleichermaßen gerecht zu werden, es werden immer bestimmte Personen vernachlässigt und/oder ausgeschlossen, man beginnt seine Handlungen immer schon mit einem „Treubruch“ (Derrida 1999c: 53). Auch diese Aporie zeigt den Widerstreit zwischen dem Besonderen und dem Allgemeinen auf: Regeln, die versuchen einer Allgemeinheit von Dritten gerecht zu werden, werden Einzelnen Unrecht tun. Derridas Gerechtigkeitskonzeption kann sich also mitnichten nur dem Singulären zuwenden, sie braucht auch immer den Rückgriff auf die Universalität (vgl. Derrida 1991: 41). Auch wenn allgemeine Regeln Einzelne nicht zu fassen vermögen, so muss dennoch der Versuch unternommen werden, sowohl dem Anderen als auch den Dritten gerecht zu werden. Gerechtigkeit ist nicht denkbar ohne die Elemente der Berechnung und des Ausgleichs.

289 Vor allem die Frage nach dem Erbe, und wie Verantwortung gegenüber dem Erbe eingenommen werden kann, beschäftigt Derrida. Vgl. Fußnote 281.

Gerechtigkeit kann also aufgrund der Aporien nie vollkommen umgesetzt werden, sondern es kann immer nur unzureichende Versuche der Umsetzung geben. Was folgt für Derrida daraus? Die Antwort ist nicht Anarchie, Fatalismus oder Willkür. Auch wenn der Versuch gerecht zu sein unvollkommen bleiben muss, muss er unternommen werden. Gerechtigkeit stellt neben der Minderung der Gewalt die zweite grundlegende Norm für Derrida dar.

Es muss der Gedanke verabschiedet werden, mittels Normen und Gesetzen ein gerechtes Recht im Sinne von Gerechtigkeitsprinzipien (fest-)setzen zu können. „Die Gerechtigkeit ist eine Erfahrung des Unmöglichen“ (Derrida 1991: 33). Diese Erfahrung der „Unmöglichkeit einer Entscheidung, in welche die Aporie durch Auslöschung jeder übergeordneten Regel führt“ (Klass 2007: 246, vgl. Moebius 2003: 121), ist notwendig um verstehen zu können, dass Gerechtigkeit eben nicht die reine Anwendung von Recht beziehungsweise Gerechtigkeitsprinzipien ist.

> „Wann immer auch die Dinge einen geraden Verlauf nehmen und alles gut geht, wann immer auch man eine gute, brauchbare Regel auf einen besonderen Fall anwendet, auf ein Beispiel, das man richtig subsumiert hat, einem bestimmenden Urteil gemäß, kann man überzeugt sein, daß vielleicht das Recht einen Vorteil davon hat, nicht aber die Gerechtigkeit. Das Recht ist nicht die Gerechtigkeit. Das Recht ist das Element der Berechnung; es ist nur (ge)recht, daß es ein Recht gibt, die Gerechtigkeit indes ist unberechenbar: sie erfordert, daß man mit dem Unberechenbaren rechnet. Die aporetischen Erfahrungen sind ebenso unwahrscheinliche wie notwendige Erfahrungen der Gerechtigkeit, das heißt jener Augenblicke, da die Entscheidung zwischen dem Gerechten und dem Ungerechten von keiner Regel verbürgt und abgesichert wird.“ (Derrida 1991: 33f.)

Das Recht stellt für Derrida den Versuch der Ausübung, Umsetzung und Durchsetzung von Gerechtigkeit dar, da es jene Regeln und Prinzipien umfasst, die festgelegt werden, um Gerechtigkeit zu erreichen. Gleichzeitig ermöglicht die Rechtsprechung, verstanden als Deutung des Rechts, jene Offenheit und den Bezug auf den Einzelfall. Derrida bezeichnet dies als „fresh judgement“ (ebd.: 47) um zu betonen, dass sich hier eine Ambivalenz zwischen gesetztem Recht und der (Neu-)Auslegung dieses Rechts durch den_die Richter_in entspannt. Notwendig wird die Auslegung des „fresh judgement“, da Gesetze nie gerecht sein können. „Die Gerechtigkeit des Rechts, die Rechtsprechung, die Gerechtigkeit als Recht ist nicht (dasselbe wie) die Gerechtigkeit. Als Gesetze sind die Gesetze nicht gerecht und angemessen. Man folgt und gehorcht ihnen nicht, weil sie gerecht und angemessen sind, sondern weil sie über Ansehen und Anerkennung verfügen, weil ihnen Autorität innewohnt.“ (ebd.: 25)

Recht gründet nicht in Gerechtigkeit, sondern wie in Kapitel 2.1.5 beschrieben, in Gewalt. Doch die Grundlosigkeit und Gewaltsamkeit des Rechts darf nicht als etwas Negatives aufgefasst werden. Das Recht ist nicht per se ungerecht oder ille-

gitim, nur weil es auf Gewalt beruht. Für Derrida eröffnet dieser Umstand vielmehr „die politische Chance historischen Fortschritts" (ebd.: 30). Nur dadurch, dass das Recht in Gewalt gründet, es ohne „legitimen" Grund ist, weil es fehlbar ist und weil es im Versuch scheitern muss Gerechtigkeit umzusetzen, kann es dekonstruiert werden. Seine Kontingenz ermöglicht die Schaffung neuen Rechts und/oder die Neuinterpretation bestehenden Rechts. Nur auf dieser Basis ist eine Veränderung und/oder Verbesserung von Recht denkbar. Die Veränderung ist notwendig, wenn das Recht gerechter werden soll, wenn durch das Recht Gerechtigkeit angestrebt wird. Gerade aufgrund dieses Scheiterns des Rechts und dieses nie erfüllten Anspruchs stellt die Gerechtigkeit den Motor dar, um das Recht zu verändern (vgl. Caputo 1997b: 16). Sie ist der Antrieb für neue Politiken. „Justice is the moral force behind responsibility, legislation, and deconstruction." (Duncan 2001: 139, vgl. Bertram 2002: 291)

Aus den obigen Überlegungen lässt sich ableiten, dass das Ideal der Gerechtigkeit in das Recht eingeschrieben ist: „Das Recht enthält aber den Anspruch einer Ausübung, die im Namen der Gerechtigkeit geschieht; die Gerechtigkeit wiederum erfordert, daß sie in einem Recht sich einrichtet, das ‚enforced' werden muß." (Derrida 1991: 46, vgl. Hitz 2005: 71) Die Existenz des Rechts ist für die Gerechtigkeit unverzichtbar, dennoch ist das Recht nicht gleich Gerechtigkeit. Wenngleich Derrida mit dem Bezug zum Anderen die Gerechtigkeit in dem Handeln einzelner Menschen zu verorten scheint, so darf nicht vergessen werden, dass mit den Dritten die Allgemeinheit, die Politik und eben auch das Recht wieder ins Spiel kommt. „Gerechtigkeit ist bei Derrida als Rechtsideal gefasst." (Hitz 2005: 74)

Nur wenn das Recht nicht endgültig legitimierbar ist, und die Politik keinen Abschluss in einer für alle Zeiten gerechten Ordnung findet, sondern immer nach weiterer Gerechtigkeit strebt, können Recht und Politik als solche existieren.

> „Denn woher würde die Dekonstruktion ihre Kraft schöpfen, woher würde sie ihre Gewalt nehmen, woher würde sie ihren Bewegungsimpuls oder ihre Motivierung haben, wenn nicht von diesem immer unzufriedenen Ruf, von dieser nie zufriedenzustellenden Forderung, jenseits der vorgegebenen und überlieferten Bestimmung dessen, was man in bestimmten Zusammenhängen als Gerechtigkeit, als Möglichkeit der Gerechtigkeit bezeichnet?" (Derrida 1991: 42, vgl. Derrida in Caputo 1997b: 16)

Hier wird nun die Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Dekonstruktion offenbar: Die Dekonstruktion ist insofern die Gerechtigkeit, weil sie die Veränderung und Umgestaltung des Rechts möglich macht. Die dekonstruktiven Prozesse (seien sie aktiv herbeigeführt oder passiv wirksam) decken im bestehenden Recht die zugrunde liegende Gewalt und Ungerechtigkeiten auf und zeigen auf, dass das bestehende Recht nicht die absolute Gerechtigkeit verkörpert. „Die Kritik des Gesetzes ist nichts anderes als die Artikulation der unendlichen Idee der Gerechtigkeit."

(Menke 1994: 281, vgl. Krauß 2001: 106) Es entsteht somit durch die Dekonstruktion der Wunsch nach mehr Gerechtigkeit. Die dekonstruktive Kritik öffnet das bestehende Recht und verhindert seine Abschließung. Der Akt des Dekonstruierens ist eine Hinwendung zum Anderen, er ist das Herausarbeiten des Ausgeschlossenen, Unbeachteten und Marginalisierten. Umgekehrt initiiert aber auch die Gerechtigkeit die Dekonstruktion, denn der Wunsch nach einer Dekonstruktion entsteht erst dann, wenn ein Streben nach Gerechtigkeit da ist. Die Gerechtigkeit selbst kann nicht dekonstruiert werden (Derrida 1991: 30). Als stets im Kommen begriffen entzieht sie sich der Dekonstruktion. Es kann nur ihre konkrete Umsetzung in einem bestimmten Recht oder in Gerechtigkeitsprinzipien hinterfragt werden. Die Setzung der Gerechtigkeit als Norm kommt hier umso mehr zum Vorschein:

> „Wenn Derrida sagt, dass die Dekonstruktion von diesem Undekonstruierbaren in Gang gebracht wird, dass sie von ihm ihren entscheidenden Impuls oder Antrieb verdankt, dann unterstellt er damit die eigene Arbeit einem ethischen Imperativ, einem X (der Gerechtigkeit), in dessen Namen so etwas wie Dekonstruktion geschieht – als Versuch, den Dingen (seien es Personen oder Texte oder Denksysteme) Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, sie in ihrer nicht subsumierbaren Singularität oder Idiomatizität ernst zu nehmen.“ (Lüdemann 2011: 107f.)

In Zweifel gezogen werden muss allerdings, ob die Dekonstruktion mit der Gerechtigkeit gleich gesetzt werden darf. Dietmar J. Wetzel bringt an dieser Stelle eine berechtigte Kritik ein: „Wäre es nicht angemessener, differenzierter, davon zu sprechen, daß Dekonstruktion – neben anderem – die Gerechtigkeit potentiell ermöglichen, aber für deren Verwirklichung keinerlei Garantien geben kann?“ (Wetzel 2003: 272) Genauso interpretiere auch ich Derridas Verknüpfung von Dekonstruktion und Gerechtigkeit: Die Dekonstruktion bietet mit der Aufdeckung von Gewalt, von fehlender Hinwendung zum Anderen, von verallgemeinernder Kategorisierung (oder anders gesagt von Ungerechtigkeit) sowie der Kritik daran eine Basis dafür, dass ein Mehr an Gerechtigkeit möglich wird. Sie ist dafür allerdings keine Garantie, sondern Derrida selbst stellt ihr ein „vielleicht“ voran. Gerechtigkeit „schafft darum *vielleicht* […] zu-künftig Offenheit für eine Verwandlung, eine Umgestaltung oder eine Neu(be)gründung des Rechts und der Politik – öffnet sie *vielleicht* diese Verwandlung, Umgestaltung oder Neu(be)gründung der Zu-kunft [Herv.i.O.]“ (Derrida 1991: 56). Aus dem Offenlegen von Ungerechtigkeit muss nicht zwangsläufig eine Veränderung folgen, noch weniger eine Veränderung zum Besseren. Eine Veränderung kann zudem auch eine Verschlechterung darstellen. Die Dekonstruktion eröffnet daher nicht nur Chancen für die Gerechtigkeit, sondern birgt auch die Gefahr, dass Ungerechtigkeiten folgen.

Die Dekonstruktion bietet aber trotz allem Vorteile gegenüber (metaphysischen) Gerechtigkeitskonzeptionen, die bestimmte Gerechtigkeitsprinzipien festlegen und

nicht offenbaren beziehungsweise sich nicht bewusst sind, dass diesen von vornehe-rein Ungerechtigkeiten inhärent sind. Denn diese Herangehensweise an Recht und Gerechtigkeit verhindert anders als die Dekonstruktion, dass das Ausgeschlossene und die Ungerechtigkeiten dieser spezifischen Gerechtigkeitskonzeptionen in den Blick genommen werden. Eine prinzipielle Transformation hin zu mehr Gerechtigkeit wird von dieser Herangehensweise schon im Ansatz erschwert, wenn nicht gar aufgehalten (vgl. Krauß 2001: 102).

4.1.5 Gastfreundschaft und Öffnung hin zum Anderen

Immer wieder war in den letzten Kapiteln die Rede davon, dass Verantwortung und Gerechtigkeit gegenüber dem Anderen bedeutet, sich dem Anderen zu öffnen, offen für das Unerwartete und die Singularität des Anderen zu sein. Diese Öffnung behandelt Derrida auch unter dem Begriff der „absoluten und unbedingten Gastfreundschaft" (Derrida 2001b: 26f.). Offen und gastfreundlich zu sein, stellt für Derrida eine ethische Haltung dar: „die Ethik ist […] die Gastfreundschaft" (Derrida zitiert in Bischof 2004: 431).[290] Diese Gleichsetzung ist nicht verwunderlich, kulminieren doch im Begriff der Gastfreundschaft Derridas bisherige ethische Überlegungen: Die Existenz als auch die Einzigartigkeit des Anderen stellen für ihn Fakten dar, die bewusst gemacht werden müssen. Schon dies bedeutet eine ursprüngliche Bejahung des Anderen und eine Mindestfreundschaft, die jeder Kommunikation und jedem Handeln mit dem Anderen voraus geht.

Doch die reine Affirmation reicht nicht aus, wenn die Norm der Gewaltminderung angewandt wird. Diese erfordert eine stetige Zuwendung hin zum Anderen, welche in der Lage ist die Gewalt von vorherigen Kategorisierungen und ihren Fixierungen zu unterlaufen und das eigene vorurteilsbehaftete Denken zu ändern.[291] Diese Zuwendung muss eine unbedingte Öffnung sein, die nicht vorgängig Einschränkungen im Verhalten des Anderen erwartet. Eine Gastfreundschaft „gebietet

290 Vgl. Derrida 1992a: 56f.; Derrida 1999c: 72; Dooley/Kavanagh 2007: 109.

291 In Folge genügt auch das Prinzip der Toleranz nicht für ein ethisches Verhalten, denn Toleranz allein stellt die Kategorien und Zuschreibungen nicht infrage, in die der_die Andere eingeordnet wurde, sondern lässt sie bestehen wie sie sind: „Es [das ethische Prinzip der Dekonstruktion, Anm.d.Verf.] nötigte zu mehr als Toleranz, zu mehr als einem ‚Ertragen' der Andersheit des Anderen. Es verlangte, sich dem Denken des Andern so auszusetzen, daß das eigene Denken dabei verschoben, zerstreut, dekonstruiert werden könnte." (Stegmaier 1998: 179f.) Aufgrund dessen begreift Derrida den Toleranzbegriff auch in vielen Fällen „auf Seiten der Macht, immer verbunden mit gewissen herablassenden Konzessionen" und als „Mildtätigkeit" (Derrida in Habermas/Derrida 2006: 168), welche die Souveränität der Tolerierenden beibehalten möchte.

einen Empfang ohne Vorbehalt und ohne Berechnung, es gebietet, sich dem Ankömmling uneingeschränkt auszusetzen, ja es läßt uns dies sogar wünschen" (Derrida 2006: 251, vgl. Derrida 1999c: 70).[292] Diese Gastfreundschaft bezieht sich nicht nur auf Personen, sie öffnet sich auch für das Fremde, für Ereignisse[293] und das Unvorhergesehene, sie ist „das ‚Ja' zu dem oder der Ankommenden, das ‚Komm! ' zur nicht antizipierbaren Zukunft" (Derrida 2004a: 229).

Derridas uneingeschränkte Gastfreundschaft setzt sich von rechtlich geprägten Modellen der Gastfreundschaft ab.[294] Letztere errichten Gesetze der Gastfreundschaft und erwarten beispielsweise von den Gästen, dass sie sich an die Regeln ihrer Gastgeber_innen halten, dass sie sowohl Rechte als auch Pflichten haben und dass sie sich bei den Gastgeber_innen vorstellen und ihre Identitäten offen legen (vgl. Derrida 2001b: 26). Die Gäste werden durch die Sitten der Gastfreundschaft angehalten, die Gastfreundschaft zu vergelten. Die Gastgeber_innen gehen dank dieser Sitten weniger Risiken ein, welche die Aufnahme von Fremden mit sich bringen, ja sie erhalten sogar Gegenleistungen in Form von Dankbarkeit und/oder Gastgeschenken. Die Gastgeber_innen bewahren die Kontrolle über ihr Heim, was auch mit einschließt, dass sie die Definitionsmacht inne haben, was ihr Eigentum, ihr Heim, ihr Staat und ihre Grenzen sind (vgl. Derrida in Kearney/Dooley 1999: 69; Derrida 1999c: 33). Diese bedingte Gastfreundschaft ist allerdings auch für die Gastgeber_innen eine Pflicht (vgl. Derrida 2001b: 64).

Die Gastfreundschaft, die Bedingungen und Regeln aufstellt, ist für Derrida keine absolute Gastfreundschaft, sie ist eine Ökonomie des Tauschs. Sie richtet sich nur an den „Fremden", worunter Derrida eine Person versteht, die identifizierbar ist, die bereits (Rechts-)Subjekt ist und die bereits eine Basis mit ihren Gastgeber_innen hat. Die Gesetze der Gastfreundschaft mildern die Gefahren, aber auch die Öffnung für den Anderen ab. Was diese bedingte Gastfreundschaft ausschließt, ist das „absolut Andere". Genau dieses will Derrida jedoch mit seiner absoluten Gastfreundschaft begrüßen.

„Die absolute Gastfreundschaft erfordert, daß ich mein Zuhause (*chez-moi*) öffne und nicht nur dem Fremden (der über einen Familiennamen, den sozialen Status eines Fremden usw. verfügt), sondern auch dem unbekannten, anonymen absolut Anderen (eine) *Statt gebe (donne*

292 Zur Offenheit zählt Derrida auch die Gabe. Für ihn bedarf es einer Gabe, die ohne Gegengabe, ohne Ökonomie auskommt. Die Theorie der Gabe wird hier nicht gesondert untersucht. Einen Entwurf zur Beziehung zum Anderen unter dem Aspekt der Gabe findet sich bei Bedorf 2010 und Busch 2004.

293 Als Ereignis bezeichnet Derrida das Unvorhersehbare, das Überraschende, das nicht erwartet wurde, vgl. Fußnote 124.

294 Vor allem Immanuel Kants Recht auf Gastfreundschaft wird von Derrida dekonstruiert (vgl. Derrida 1999c: 114-129).

lieu), daß ich ihn kommen lasse, ihn ankommen und an dem Ort (*lieu*), den ich ihm anbiete, Statt haben (*avoir lieu*) lasse, ohne von ihm eine Gegenseitigkeit zu verlangen (den Eintritt in einen Pakt) oder ihn nach dem Namen zu fragen. [Herv.i.O.]“ (Derrida 2001b: 27f., vgl. Derrida 2003b: 34; Habermas/Derrida 2006: 170)

Derridas absolute Gastfreundschaft muss mit den Regeln der bedingten Gastfreundschaft brechen, sie muss deren Gesetze aussetzen, um eine wahre Gastfreundschaft zu sein. Sie darf keine Bedingungen stellen, sie darf nicht aus Pflicht heraus geschehen (vgl. ebd.: 64), denn sie ist eine radikale Öffnung hin zum Anderen, egal „ob es sich nun um einen Fremden, einen Einwanderer, einen eingeladenen Gast, einen unerwarteten Besucher handelt oder nicht, ob der Ankömmling nun Bürger eines anderen Landes ist oder nicht, ob er nun ein menschliches, animalisches oder göttliches Wesen, lebendig oder tot, männlich oder weiblich ist“ (ebd.: 60). Diese Gastfreundschaft lädt nicht nur ein, sie zeigt sich auch gegenüber dem Unerwarteten, dem Unvorhergesehenen. Sie verzichtet darauf, dass der Gast sich identifizieren, rechtfertigen, auf gewisse Weise verhalten oder bedanken muss. Sie geht sogar die Gefahr ein, dass der Gast sich des Heims und des eigenen Selbst bemächtigt. Gastgeber_innen, die diese absolute Gastfreundschaft praktizieren, liefern sich durch ihre unbedingte Offenheit dem Anderen aus, sie sind „Geiseln“ (Derrida 1999c: 77ff.) ihres Gastes.

Derrida ist freilich bewusst, dass eine solche absolute Gastfreundschaft etwas „schreckliches“ (vgl. Kearney/Dooley 1999: 70) sein kann. Die Gäste können die Gastfreundschaft ausnutzen, sie können das Heim oder Teile davon sowie das Leben ihrer Gastgeber_innen zerstören. Derrida plädiert nicht dafür, diese Art von Gastfreundschaft in voller Konsequenz jederzeit umzusetzen. „Wollte man sie unmittelbar in die Politik übersetzen, würde sie immer Gefahr laufen, pervertierte Wirkungen zu zeitigen.“ (Derrida 2006: 332) Eine absolute Gastfreundschaft ist nicht praktizierbar, eben weil die Gastgeber_innen in letzter Konsequenz ihren Gästen bedingungslos alles von sich selbst überlassen müssten. Derrida verweist damit auf die Grenzen der Gastfreundschaft und der Öffnung für den Anderen. Es zeigt sich, dass sich die unbedingte Gastfreundschaft und die Gesetze der Gastfreundschaft wechselseitig ergänzen müssen: Die absolute Gastfreundschaft ist nötig als eine Idee, welche die Gesetze der Gastfreundschaft leitet, inspiriert, verlangt und einfordert (vgl. Derrida 2001b: 62). Sie muss bestehen als ein „Wunsch“ (vgl. Dooley/Kavanagh 2007: 111), der das Bedürfnis erweckt, sich dem Gast zu öffnen und über die Gesetze der Gastfreundschaft hinaus zu gehen, diese zugunsten des Gastes zu erweitern.

„What it does suggest, however, is that I ought to keep my sense of identity as flexible and as open as possible with the aim of accommodating the other. […] I can, however, endeavour to ensure that the borders which separate me from those on the other side do not become im-

penetrable. Hospitality of this sort serves to keep ‚our' community from becoming exclusionary." (Dooley 1999: 275)

Die Gesetze der Gastfreundschaft wiederum sind nötig, um das absolute Gesetz der Gastfreundschaft überhaupt zur Geltung zu bringen. Da „Gastfreundschaft" ein Vertrauensverhältnis darstellt, brauchen beide Seiten als Voraussetzung das Vertrauen in dieses Vertrauen. Daraus folgt, dass wenn sie nicht ein leeres Versprechen bleiben soll, sie in der Praxis und zwar in konkreten Gesetzmäßigkeiten auftauchen muss. Wenn es Regeln gibt, nach denen die Gastfreundschaft abzulaufen hat, wird sie gelebt. Andererseits findet die Öffnung zum Anderen nicht mehr uneingeschränkt statt.

„Doch obgleich es über den Gesetzen der Gastfreundschaft steht, braucht *das* unbedingte Gesetz der Gastfreundschaft *die* Gesetze, es *erfordert* sie. Diese Forderung ist konstitutiv. Das Gesetz wäre nicht wirklich unbedingt, wenn es nicht wirklich, konkret, bestimmt werden müsste, wenn darin nicht sein Sein als ein Sein-müssen bestünde. Es würde Gefahr laufen, abstrakt, utopisch, illusorisch zu sein und sich somit in sein Gegenteil zu verkehren. Um es zu sein, was es ist, braucht *das* Gesetz *die* Gesetze, die es dennoch negieren, die es jedenfalls bedrohen, bisweilen korrumpieren oder pervertieren. [Herv.i.O.]" (Derrida 2001b: 62)

Derridas Begriff der Gastfreundschaft weist Parallelen zum Begriff der Gerechtigkeit auf. Ebenso wie die Gerechtigkeit ist die Gastfreundschaft ein Horizont und eine „unendliche Idee" (Bischoff 2004: 436, vgl. Derrida 1991: 52; Derrida 2004a: 101; Hitz 2005: 83), die in der Wirklichkeit nicht in Gänze umsetzbar ist. Nur mit einer solchen Idee sind die bedingten Gesetze der Gastfreundschaft zu dekonstruieren, zu hinterfragen und zu verändern. Sowohl die Gerechtigkeit als auch die Gastfreundschaft stehen in einer Beziehung zur Dekonstruktion. „Deconstruction is first and foremost an affirmation and a desire to open up one's home (*oikos*/economy) to the call of the other." (Dooley/Kavanagh 2007: 109, vgl. Caputo 1997b: 109f.) Sobald sich jemand mittels der Dekonstruktion dem Anderen zuwendet, öffnet er_sie sich für diesen und für die Ereignisse, die mit dem Anderen einhergehen. Wie auch im Recht immer wieder verhandelt werden muss, welche Regeln der Idee von Gerechtigkeit am nächsten kommen, so muss auch für die Gesetze der Gastfreundschaft immer wieder ein Ausgleich gefunden werden zwischen der Idee der absoluten Gastfreundschaft und ihren Risiken (vgl. Derrida 2006: 252). Dieses dynamische Verständnis ethischer Prinzipien führt zu Derridas ethischer Haltung, die im nächsten Kapitel erörtert werden soll.

4.1.6 Derridas ethische Haltung

In „Das andere Kap“ (1992) fasst Derrida zusammen, welche Versprechen der europäischen Demokratie und dem europäischen Denken enthalten sind, und welche „Pflichten“[295] sich daraus ergeben:

„Diese *Pflicht* hält uns auch dazu an, Europa […] auf jenes hin zu öffnen, was nie europäisch gewesen ist und was nie europäisch sein wird. *Dieselbe Pflicht* zwingt uns des weiteren nicht nur, den Fremden aufzunehmen, um ihn einzugliedern, sondern auch, ihn aufzunehmen, um seine Andersheit zu erkennen und anzunehmen […]. *Dieselbe Pflicht* diktiert uns, die Tugend dieser *Kritik*, die Tugend der *Idee der Kritik*, die Tugend der *kritischen Tradition* zu pflegen, sie allerdings auch, jenseits der Kritik und der Frage, zum Gegenstand einer dekonstruktiven Genealogie zu machen, die ihr Wesen denkt und über sie hinausgeht, ohne sie aufs Spiel zu setzen. […] *Dieselbe Pflicht* gebietet uns, die Differenz, das Idiom, die Minderheit und die Singularität zu achten; allerdings auch die Allgemeinheit und Universalität des formalen Rechts, den Wunsch nach Übertragung, die Übereinkunft, die Eindeutigkeit, den Widerstand gegen Rassismus, Nationalismus und Fremdenhaß. *Dieselbe Pflicht* heißt uns, alles zu tolerieren und zu respektieren, was sich nicht der Autorität der Vernunft fügt. […] [Herv.i.O.]“ (Derrida 1992a: 56ff.).

Diese Auflistung an Pflichten stellt in Teilen bereits eine Zusammenfassung von Derridas ethischer Haltung dar. Diese Passage zeigt einmal mehr auf, dass eine wichtige Grundlage für Derridas „Glaubensbekenntnisse“ die Einflüsse jener Geistesströmungen und Theorien sind, mit denen sich Derrida auseinandersetzt und von denen er „erbt“. Angesichts der Verwobenheit in vorgängige Texte und Diskurse sind wir in Derridas Augen alle Erb_innen, in diesem Fall die Erb_innen der europäischen Kultur und Identität. Derrida hat mit seinen ethischen Überlegungen seine eigene „kritische Wahl“ (Derrida 2004a: 32, vgl. Lüdemann 2011: 137) getroffen, wie er mit diesem (europäischen) Erbe umgeht und welche Teile davon er als zentral ansieht. Seiner Zusammenfassung fehlt allerdings die begründende und erläuternde Einbettung, wieso Derrida gerade diese Pflichten herausgreift und wie sie miteinander zusammenhängen. Aus den vorangegangenen Kapiteln kann dies nun nachvollzogen werden.

Es zeigte sich, dass Derridas ethische Überlegungen nicht durch seine poststrukturalistischen Erkenntnisse begründet beziehungsweise nicht von diesen abge-

---

295 Auch wenn in dem Zitat die Pflichten stets ohne Anführungszeichen und kursiv geschrieben werden, so zeigt sein vorangehender Text, in dem „Pflicht“ in Anführungszeichen gesetzt wird, dass Derrida diese Pflichten nicht als absolut ansieht.

leitet werden können.[296] Dennoch bildet seine poststrukturalistische Theorie eine Grundlage für seine weitergehenden ethischen Überlegungen, da er diese mit seiner Sprachtheorie verknüpft und beide miteinander verbindet. Derrida geht zunächst von drei Erkenntnissen aus, welche er (mit Ausnahme der letzten) aus seiner poststrukturalistischen Theorie zieht: Erstens, die ursprüngliche Gewalt der Sprache ist irreduzibel. Zweitens, es gibt Anderes und jeder Kommunikation geht die Bejahung der Existenz dieses Anderen voraus. Drittens, jeder Mensch ist aufgrund seiner Sterblichkeit einzigartig und trägt daher die Verantwortung für seine Handlungen.

Die Verbindung dieser Erkenntnisse mit den Normen der Gewaltminderung und der Gerechtigkeit führt Derrida zu seiner ethischen Haltung. Jemand mit dieser ethischen Haltung akzeptiert, dass jegliche Bedeutungszuweisungen kontingent und gewaltsam sind, so auch jene, mit denen die Anderen beschrieben werden. Die Gewalt, die durch das eigene Handeln ausgeübt wird, kann nur gemindert werden, wenn die Anderen in ihrer jeweiligen Einzigartigkeit gewürdigt werden. Verantwortliches und gerechtes Handeln bedeutet daher eine stete kritische Reflexion der eigenen Urteile und Grundlagen.[297] Es muss hierbei nicht vollständig auf diese verzichtet werden, denn eine Welt ohne Bedeutungsfestlegungen wäre noch chaoti-

296 Es soll nicht unerwähnt bleiben, dass die sehr lesenswerte Interpretation von Derridas praktischer Philosophie durch Torsten Hitz (2005) zu einem anderen Ergebnis als diese Arbeit kommt. Hitz arbeitet in seiner Analyse von Derridas späteren Werken die praktische Philosophie Derridas heraus. Er stellt dabei insbesondere die Frage, welche normativen Ansprüche Derrida erhebt. Sein Ergebnis ist, dass Derrida „Wahrheit, Evidenz, Intuition oder Gewißheit als Grundlage praktischer Entscheidungen [fordert]. [...] Eine gute Praxis ist von Gewißheit getragen. Das ist der normative Gehalt von Jacques Derridas Philosophie. Die Besonderheit seines Ansatzes ist, daß er für das Gebiet des Praktischen die Einhaltung der Maßstäbe des Theoretischen fordert“ (Hitz 2005: 168). Diese Forderung ermöglicht, dass im Bereich des Praktischen jede Gerechtigkeits- und Demokratiekonzeption dekonstruiert, kritisiert und problematisiert werden kann, da die Gewissheit laut den poststrukturalistischen Erkenntnissen nie erreicht werden kann. Diese Interpretation flankiert meine Argumentation insofern, indem auch ich von einer Ungewissheit Derridas bezüglich von Normen ausgehe. Anders als Hitz behaupte ich jedoch, dass Derrida mit der Minderung von Gewalt und dem Anspruch auf Gerechtigkeit zwei normative Ansprüche auch ohne letztendliche Gewissheit vertritt.

297 Claire Colebrook weist darauf hin, dass auch metaphysische Konzepte in dieser Hinsicht eine ethische Komponente aufweisen. Sobald sie durch Hinterfragungen die Strukturen öffnen, sind auch sie als ethisch zu bezeichnen. „At the same time, however, that we might identify concepts such as truth, reason, logic or ground as violent forms of closure, Derrida also insists on their ethical function. As questions these terms also facilitate an opening of structure. This ist what constitutes the very ‚ethicity‘ of the metaphysic concepts according to Derrida.” (Colebrook 2005: 99)

scher und gewaltsamer. Doch es muss vermieden werden, Bedeutungen dauerhaft zu fixieren. Insbesondere die Naturalisierung, wie sie durch die abendländische Metaphysik geschieht, ist abzulehnen. Es sollte stets im Bewusstsein bleiben, dass es zu Kategorisierungen Alternativen gibt. Die Bereitschaft, die eigenen Kategorien zu hinterfragen, erfordert eine stete Zuwendung hin zum Anderen – einerseits als Zuwendung hin zu den Alternativen und dem bislang Ausgeschlossenen, Unbeachteten und Marginalisierten, andererseits als Zuwendung hin zu anderen Personen. Die ethische Haltung Derridas fordert eine Kultivierung der Offenheit, wofür Derrida den Begriff der Gastfreundschaft wählt. Dem Anderen gerecht zu werden bedeutet für Derrida die Hinwendung zum Anderen, zu jedem Anderen. Gerechtigkeit findet sich nicht in festgelegten Gerechtigkeitsprinzipien oder Regeln (dem Recht), da diese zwangsläufig das Einzigartige verkennen. Gerechtigkeit zeigt sich in dem steten Anspruch, Festlegungen des Rechts zu hinterfragen. Zwar wird Gerechtigkeit durch ein bestimmtes Recht nie erreicht werden, da das Dilemma zwischen der Berücksichtigung des Einzelnen und der Allgemeinheit nicht gelöst werden kann. Das heißt jedoch nicht, dass sich Derrida vom Recht verabschiedet und die Rechtlosigkeit propagiert. Sein Ziel ist es, durch die Weiterentwicklung des Rechts immer wieder neue und hoffentlich gerechtere Lösungen für dieses Dilemma zu finden. Diese stete Annäherung nennt Derrida eine „Gerechtigkeit im Kommen".

Es wird nun auch verständlich, wieso Derrida eine Ethik der Ethiken fordert. Auch den Ethiken selbst muss mit einer ethischen Haltung begegnet werden: der dekonstruktiven Hinterfragung der Grundsätze und der Genese der traditionellen Ethiken sowie die Hinwendung zum Anderen dieser Ethiken. Wer Derridas ethische Haltung einnimmt, verweigert sich einer metaphysischen Gewissheit. Derrida kritisiert Ethiken, die metaphysischen Konzepten verhaftet bleiben. Eine metaphysische Ethik, die feste Normen vorgibt, bricht die Offenheit zum Anderen ab und richtet sich in festen Kategorien ein. Diese Ethik übt mehr Gewalt aus als eine Ethik, die keine Gewissheiten verspricht, sondern auch für die Hinterfragung der eigenen Grundlagen offen bleibt. All dies heißt jedoch nicht, dass Derrida das Ethische an sich ablehnt. Für ihn ist der Begriff „Ethik" nur so lange problematisch, wie in dessen Definition metaphysische Annahmen enthalten sind. Mit seiner eigenen ethischen Haltung versucht Derrida daher, so offen wie möglich zu bleiben und Festlegungen zu vermeiden. Wenn also Rezensent_innen wie Geoffrey Bennington schreiben: „Deconstruction cannot propose an ethics" (Bennington 2000: 34), dann gilt dies nur, wenn mit Ethik eine metaphysische Ethik gemeint ist.

Die Dekonstruktion ergänzt sich insofern gut mit Derridas ethischer Haltung, da sie als Hinwendung zum Anderen (des Textes, was sich aber auch auf Personen erweitern lässt) verstanden wird. Die dekonstruktive Kritik versucht das Verdrängte, das scheinbar Nebensächliche und das Verschwiegene in den Diskursen zu finden. Zudem beinhaltet die Dekonstruktion das Ideal der Kritik und Hinterfragung. Sie trägt dazu bei, die Naturalisierungen und Fixierungen der abendländischen Meta-

physik aufzudecken, die Gewaltsamkeit dieser Setzungen herauszustellen und damit deren Gewalt zu mindern. Dekonstruktive Analysen helfen dabei, sich die poststrukturalistischen Erkenntnisse zur Gewalt und Kontingenz der Sprache bewusst zu machen. Die Dekonstruktion ist insofern die Gerechtigkeit, weil sich dekonstruktive Prozesse dem Anderen zuwenden und weil sie mit ihrer Kritik die Ungerechtigkeiten der fixierten Strukturen (des Rechts) aufdecken.

Derrida zieht keine klare Trennlinie zwischen Ethik und Politik. Er übernimmt zwar zunächst Levinas' Unterscheidung, dass sich das Ethische in der Beziehung zum Anderen zeige und die Politik wichtig werde, sobald der Dritte hinzustößt (vgl. Derrida 1999c: 51; Simon 2008: 132). Mit der Verantwortung sowohl für den Anderen als auch die Dritten kann man sich nicht mehr auf den singulären Anderen und seine Einzigartigkeit beziehen: Es muss abgewogen, berechnet und gewertet werden, welcher Verantwortung nachgekommen wird und welche Verantwortlichkeiten dabei zwangsläufig vernachlässigt werden. Dieses Abwägen stellt für Levinas das Politische dar.

Derrida jedoch macht deutlich, dass das Ethische schon immer vom Politischen durchzogen ist. Es ist keine Beziehung denkbar, bei der sich jemand einzig und allein einem Anderen zuwenden könne – der Bezug zu Dritten ist immer schon gegeben (vgl. Derrida 1999c: 48). Der Dritte ist bereits da, weil der Andere in verallgemeinernde Kategorien gefasst werden muss und weil er dazu mit Dritten verglichen werden muss. In diesem Sinne sind die Voraussetzungen für Ethik dieselben wie für die Politik (vgl. Kapitel 2.1.9): Die Grundlage für Ethiken bilden sowohl die Möglichkeit als auch die Dringlichkeit des Treffens echter Entscheidungen. Ethische Entscheidungen müssen auf der Basis von Unentscheidbarkeit und Grundlosigkeit getroffen werden, denn die sture Anwendung von Regeln stellt für Derrida kein ethisches Verhalten dar. Ethik ist nicht die Ableitung guten Handelns aus außerdiskursiven Wahrheiten. Die Frage nach ethischem Verhalten und nach der Übernahme von Verantwortung stellt sich erst dann, wenn unentscheidbar ist, welches Handeln das Richtige sein wird. Die Vorbedingung für die Erfahrung der Unentscheidbarkeit ist das Vorliegen von Aporien. Für die Politik wie für die Ethik gilt daher: „Es gibt Ethik, weil es Aporien gibt." (Wetzel 2010: 106)[298] Im gleichen Sinne ist Ethik aber auch nicht denkbar ohne Grundlosigkeit und Gewalt in der Sprache. „Die Repression am Ursprung der Bedeutung ist eine irreduzible Gewalt. […] Ohne sie gibt es keine Moral und keine Politik." (Derrida 2001c: 231) Die Wahrnehmung und der Bezug zum Anderen verweist auf diese Einsicht: Weil das Ausgeschlossene und Marginalisierte aufzeigen, dass eine Entscheidung mit Gewalteinsatz und Verdrängung einher gehen muss, verunsichern sie bisherige Festlegungen und fordern neue Entscheidungen heraus. Der Raum der Unentscheidbarkeit

298 Vgl. Kearney/Dooley 1999: 73, 77; Derrida 1992a: 33, 56, 59; Kapitel 2.1.4.

vergrößert sich und damit erweitert sich auch die Notwendigkeit von ethischen (und politischen) Entscheidungen.

In den nächsten Kapiteln wird sich zeigen, wie sich Derridas ethische Haltung und seine Politik verbinden und zu einer Politik der Freundschaft sowie zu der *démocratie à venir* führen.

4.1.7 Die Politik der Freundschaft

Derrida betont immer wieder, dass die Dekonstruktion keine spezifischen Inhalte propagiere und auch kein politisches Programm begründen wolle (vgl. Spivak 2000: 397; Kearney 1984: 119f.). Dies bedeutet im Umkehrschluss jedoch nicht, dass die Dekonstruktion un- oder gar apolitisch sei. Es hat sich bereits in Kapitel 2.1.9 gezeigt, dass dekonstruktive Analysen helfen, Entpolitisierungen kenntlich zu machen und das Politische zu fördern. In Anschluss an die ethischen Überlegungen Derridas wird dieses Kapitel deutlich machen, dass Derridas Version der Dekonstruktion darüber hinaus mit einer politischen Agenda einhergeht.[299]

In Derridas Duktus kann von einer „Politik der Politiken" gesprochen werden. Seine Dekonstruktion kritisiert Politiken nämlich nicht nur auf der inhaltlichen Ebene, indem sie deren Naturalisierungen und Ausschlüsse aufdeckt. Es geht Derrida vor allem darum, die Voraussetzungen dieser Politiken offen zu legen und zu re-politisieren. Insbesondere richtet sich die Dekonstruktion gegen die metaphysische Philosophie. Derrida sieht das metaphysische Denken als prägend für die westliche politische Philosophie und die hiesige Politik an.[300] Für Derrida sind bereits die Grundbegriffe und die Legitimationsfiguren der westlichen politischen Theorie von metaphysischen Ansichten durchzogen. Deren als selbstverständlich empfundene Grundlagen will Derrida mit der Dekonstruktion zur Diskussion stellen und wieder politisch verhandelbar machen. Auch hier zeigt sich Derridas Grund-

---

299 Meine Darstellung widerspricht Derridas Äußerungen, dass er mit der Dekonstruktion keine keine politische Agenda vertrete (vgl. Morin 2006: 164, die eine Politik der Dekonstruktion für unmöglich hält). Die unterschiedlichen Interpretationen beruhen meines Erachtens darauf, dass die Dekonstruktion sich zwar nicht zu konkreten Politiken äußert, aber sehr wohl eine übergeordnete Haltung zu den Rahmenbedingungen von Politik einnimmt (vgl. Frank 2006: 52).

300 „Die politischen Diskurse, die sowohl die westlichen Demokratien als auch die sogenannten marxistischen, sowjetischen Gesellschaften beherrschen, sind auf metaphysischen Philosophien aufgebaut. Was auch immer der Unterschied zwischen ihnen sein mag, sie setzen einen großen metaphysischen Diskurs fort. Der Begriff des Staates, der den Westen wie den Osten beherrscht, folgt ganz der soliden, beständigen, metaphysischen Tradition." (Derrida in Rötzer 1987: 77)

haltung, wie sie bei der Frage nach der Ethik der Ethiken bereits nachgezeichnet wurde: Maximale Offenheit und Gewaltminderung ist nur möglich, wenn nicht nur die Inhalte veränderbar sind, sondern auch die Rahmenbedingungen infrage gestellt werden. Da dies ein höchst politischer Vorgang ist, beruht der Vorwurf des Un- oder Apolitischen in Derridas Philosophie auf einem Miß- oder Unverständnis seiner Absichten.

Der Vorwurf wird umso unhaltbarer, da Derrida, wie gezeigt, mit der Dekonstruktion bestimmte Überzeugungen und Normen vertritt, die ein spezifisches Handeln nach sich ziehen. Seine „Politik der Politiken“ strebt zunächst an, die poststrukturalistischen Einsichten zu berücksichtigen, im Bewusstsein zu halten und zur Grundlage von Politik(en) zu machen.[301] Insbesondere das Ursprungs- und Identitätsdenken in anderen Politiken wie der Metaphysik sollen durch dekonstruktive Analysen als grundlos aufgedeckt werden: Weder könne sich ein politisches System über scheinbare natürliche Wahrheiten eines Naturzustands, das „wahre“ Wesen des Menschen noch über die Gewaltfreiheit einer rein rationalen Übereinkunft begründen.[302] Es muss anerkannt werden, dass jedes politische System auf Gewalt beruht und sich kontingent entwickelt hat. Es ist das Ziel der Dekonstruktion, die Setzungen politischer Systeme zu politisieren und in die politische Diskussion zurückzuführen. Schon hier schafft die Dekonstruktion andere Rahmenbedingungen des Politischen als die Metaphysik. Im Zuge dessen erhebt die Dekonstruktion den Anspruch „Folgen zu haben, die Dinge zu *ändern* und auf eine Weise einzugreifen, die wirksam und verantwortlich ist […]: einzugreifen nicht nur im beruflichen Bereich, sondern ebenfalls in dem, was man den bürgerlichen, städtischen Raum *[cité]*, die *polis* und allgemeiner noch die Welt nennt [Herv.i.O.]“ (Derrida 1991: 18f.). Die Politik Derridas hat zum Ziel, Verantwortung für ihr Wirken und die Gewalt, die dadurch ausgeübt wird, zu übernehmen.[303]

An diesem Punkt fließen Derridas ethische Überlegungen in seine politische Haltung ein: Es gibt eine Verantwortung Anderen möglichst wenig Gewalt anzutun

301 Derrida ist bewusst, dass es nicht nur eine „Politik der Politiken“ gibt. Auch die Metaphysik kann als solche bezeichnet werden, nur mit einer anderen Agenda: Ihre übergeordnete Politik ist es, Politiken zu naturalisieren und ihre Grundlagen als Essentialismen und Gegebenes darzustellen. Derrida erhebt in diesem Sinne keinen Absolutheitsanspruch seiner Politik, sie ist nur eine mögliche unter vielen (vgl. Lüdemann 2010: 132; Lüdemann 2011: 141).

302 Für eine ausführliche Kritik Derridas an diesen Legitimationen siehe Kapitel 3.2.

303 So ist beispielsweise die Leitfrage Derridas in „Das andere Kap“ die Frage nach der Verantwortlichkeit: „Wie kann eine ‚kulturelle Identität Europas‘ auf die doppelte Frage des Kapitals und der Kapitale antworten, wie kann sie dies auf verantwortliche Weise tun, auf eine Weise, die sich ihr selbst und dem anderen gegenüber als verantwortlich erweist, die verantwortlich ist gegenüber dem anderen?“ (Derrida 1992a: 17)

und deren Einzigartigkeit und Singularität möglichst gerecht zu werden: „Keine Demokratie ohne Achtung vor der irreduziblen Singularität und Alterität." (Derrida 2002a: 47). Derridas „Politik der Politik" hält demnach die Politiken dazu an, diese Grundsätze zu berücksichtigen. Diese politische Haltung wird als „Politik der Freundschaft"[304] oder als „Politik der Gastfreundschaft"[305] bezeichnet, da Derrida in der (Gast-)Freundschaft eine Alternative zu einem allein gewaltbasierten Ordnungsprinzip (wie es etwa Carl Schmitt vertritt) und zu einer Politik der Berechnung und des Ausgleichs sieht. Die Gastfreundschaft und die Freundschaft sind Bewegungen zum Anderen hin: Die absolute Gastfreundschaft öffnet sich bedingungslos für die Fremden. Freundschaft übersteigt sogar die ausgleichende Gerechtigkeit, weil sie gibt, ohne eine Gegenleistung zu fordern. Beide bezeichnen daher auf passende Weise eine Politik, die die Hinwendung zum Anderen zum Ziel hat.

Wie bereits in den Kapiteln 2.1.7 und 4.1.3 beschrieben, geht Derrida von einer ursprünglichen Zusage beziehungsweise einer Mindestfreundschaft aus, die vor jeder Kommunikation und auch vor jeder Einordnung des Anderen in das Freund/Feind-Schema bestehen. Die Mindestfreundschaft gegenüber dem Anderen unterscheidet sich damit von bisherigen Freundschaftskonzeptionen, die, so weist Derrida in „Politik der Freundschaft" nach, dem Konzept der Brüderlichkeit und der Abstammung angelehnt sind (vgl. Derrida 2002a: 10) und eine Freundschaft unter Gleichen und Homogenen, die Gemeinsamkeiten miteinander teilen, propagieren.[306] „Der überlieferte Begriff von Politik, so die These des Buches, ist geprägt von einer Freundschaft, die eine der männlichen ‚Brüderlichkeit' war und ist. Diese verwandtschaftliche, familiäre und quasi natürliche freundschaftliche Brüderlichkeit stand Pate für die Konstitution politischer Ordnungen wie ‚Stadt', ‚Stamm', ‚Staat', ‚Volk' und ‚Nation' etc." (Moebius 2003: 136) In der klassischen Politik (und auch den Demokratietheorien) werden politische Freundschaften und Gemeinschaften zumeist unter dem Symbol der Verbrüderung geknüpft. Das politische Band soll dadurch verstärkt werden, dass die Freunde nicht nur Freunde, sondern zugleich

---

304 Vgl. Frank 2006: 52; Lüdemann 2011: 141; Rissing/Rissing 2009: 99; Wilhelm 2014.

305 Vgl. Derrida 1999c: 35; Simon 2008: 137; Wetzel 2010: 124.

306 „Alles, was hier auf den Namen der Demokratie (oder Aristo-Demokratie) hört, gründet das soziale Band, die Gemeinschaft, die Gleichheit, die Freundschaft der Brüder, die Identifizierung als Verbrüderung etc., auf das Band zwischen diesem isonomischen und diesem isogonischen Band, auf das natürliche Band zwischen nomos und physis, wenn man so will, auf das Band zwischen dem Politischen und der autochtonen Blutsverwandtschaft." (Derrida 2002a: 147, vgl. Derrida 2002a: 21, 49f., 138-140) Derridas sehr differenzierter und ausführlicher Argumentation zu der Verknüpfung von Freundschaft, Brüderlichkeit und Homogenität soll in dieser Arbeit nicht nachgegangen werden. Als Zusammenfassungen hierzu siehe Hitz 2005; Lüdemann 2011: 140-154; Rissing/Rissing 2009: 99-105; Simon 2008: 136f.; Wetzel 2010: 124-133.

Brüder sind. Mit dieser Naturalisierung des Freundschaftsbandes als Verwandtschaft können die Unterschiede der politischen Gemeinschaft in den Hintergrund gedrängt und die Gemeinsamkeiten in den Vordergrund gestellt werden. Es kommt nicht von ungefähr, dass die meisten politischen Gemeinschaften auf genealogischen Prinzipien aufgebaut sind – dem „*Schematismus* der Abstammung […]: der Stamm, die Gattung, oder die Art, das Geschlecht, das Blut, die Geburt, die Natur, die Nation [Herv.i.O.]" (Derrida 2002a: 11) –, die eine gemeinsame Identität ihrer Mitglieder beschwören. In Kapitel 3.2 wurde Derridas Dekonstruktion der Brüderlichkeit bereits aufgezeigt und auch die Nachteile dieser beschrieben: Die Brüderlichkeit und die auf ihr basierenden Freundschaftsmodelle sind eine Konstruktion und kommen nicht ohne Ausschlüsse aus, die sich gegen das Heterogene und Ungleiche richten, nämlich insbesondere gegen die Frauen, Fremden und Feinde. Das Konzept der Brüderlichkeit schließt also mitnichten alle Menschen ein, sondern schafft einen „Partikularismus einer Abstammungs- und Gesinnungsgemeinschaft" (Lüdemann 2011: 145). Je stärker die „natürlichen" Gemeinsamkeiten betont werden, desto extremer werden auch die Ausschlüsse sein.

Bei dieser klassischen Politik geht die Hinwendung zum Anderen als dem Heterogenen und dem Unterschiedlichen verloren, sie verliert potentiell die Singularität des Anderen aus dem Blick. Allerdings gibt es auch Vorteile der „Logik der Verbrüderung": Anderen mit Vertrauen zu begegnen, mit ihnen Freundschaftsbande zu knüpfen und aus Fremden eine Gemeinschaft zu bilden, kann den Auftakt für gelungene Politiken darstellen. Dafür ist jedoch vonnöten, den Bruderbegriff mitsamt seinen Ausschlüssen umzugestalten und statt einer naturalisierten Gemeinschaft den politischen Akt der Gemeinschaftsbildung im Bewusstsein zu halten (vgl. Derrida 2002a: 219).

Derrida stellt sich explizit gegen den Politikbegriff Carl Schmitts, der die Unterscheidung von Freund und Feind in das Zentrum seines Politikbegriffes stellt. „Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von *Freund* und *Feind*. [Herv.i.O.]" (Schmitt 1996: 26f.) Die Differenz zum Feind ist hierbei entscheidend, Freund ist lediglich, wer *nicht* der Feind ist. Politische Gemeinschaften bilden sich für Schmitt entlang dieser Unterscheidung, welche dafür sorgt, dass gegenüber der Differenz zum äußeren Feind im Inneren eine Homogenität vorherrscht (vgl. Rissing/Rissing 2009: 102). Die Unterschiede innerhalb der Gemeinschaft verblassen und die Einzigartigkeit der einzelnen Menschen rückt gegenüber der Gruppengemeinschaft in den Hintergrund. Gegen diese Politik der Freund/Feind-Unterscheidung bringt Derrida seine Politik der (Gast-)Freundschaft in Stellung:

„Die Singularität des ursprünglichen Anderen ist in und aus Derridas gesamter Erörterung von Anderem, Drittem, Freund, Feind, Gastfreund und Politik der Gastfreundschaft nicht mehr wegzudenken. Hingegen ist die Singularität des anderen Menschen bei Schmitt kein

Thema. Der Feind, der auch bei ihm Fremder und Anderer ist, bestimmt sich ganz entscheidend durch eine Gesamtheit von Menschen. Für diese Gesamtheit ist die Feindbestimmung universell gültig. Entgegen Derridas singulärer Verpflichtung wird bei Schmitt daher die ‚Bedeutung des Einzelnen' vom Staat her bestimmt. Bei Schmitt hat also das Kollektiv Vorrang vor dem Singulären. Das eine führt über Schmitts Forderung nach Homogenität in der politischen Einheit und das andere zur Verpflichtung gegenüber der Diversifizität bei Derrida und schlägt sich schließlich in den Demokratie- und Staatskonzeptionen beider nieder. Während Schmitt die Homogenität darstellen will, will Derrida die Verpflichtung gegenüber dem Anderen und damit eine Öffnung des Homogenen und des Abgeschlossenen." (Simon 2008: 154)

Derrida will also die Freundschaft von diesen Homogenitätsvorstellungen und dem genealogischen Prinzip der Abstammung lösen. „Träumen wir von einer Freundschaft, die über die Nähe des gleichartigen und gleichgeschlechtlichen Doppels hinausginge. Von einer Freundschaft jenseits der natürlichsten wie der alles andere als natürlichen Verwandtschaft […]. Fragen wir uns, wie eine Politik ‚Jenseits des Brüderlichkeitsprinzips' aussehen könnte." (Derrida 2002a: 10, vgl. ebd.: 155f.) Derridas Mindestfreundschaft beruht nicht auf dem Konzept der Brüderlichkeit, der Gemeinschaft oder der Feindschaft. Sie benötigt nicht die Konstruktion einer natürlichen Gleichheit und/oder Verwandtschaft, denn sie „geht schon immer jeder Institutionalisierung voraus" (Moebius 2003: 137). Sie orientiert sich an Derridas Gerechtigkeitsvorstellung, nämlich der absoluten Hinwendung zum Anderen. Bevor der Andere als Freund oder Feind eingestuft wird, ist bereits eine Art von Mindestfreundschaft da. Die Hinwendung zur Singularität des Anderen wird in dieser ursprünglichen Mindestfreundschaft selbst dem absolut Anderen, dem Fremden, sogar dem Erstbesten (vgl. Derrida 2003a: 123; Lüdemann 2011: 151) entgegengebracht. Die Politik der Freundschaft sieht im Anderen daher nicht sofort einen möglichen Gegner, dessen Unterschiedlichkeit eine potentielle Gefahr darstellt, sondern erkennt an, dass zum Anderen bereits eine Mindestfreundschaft besteht und dass der Andere zur eigenen Identitätsbildung beiträgt (vgl. Kapitel 2.1.7). Die Politik der Freundschaft nimmt diese Öffnung zum Unerwartetem, dem Ereignis, dem Anderen, dem Heterogenen oder in Derridas Worten gesagt, dem Kommenden auf. Sie begrüßt die Unterschiede zum Anderen, da sie in ihnen das Potenzial für Dekonstruktion, Kritik und damit für eine mögliche eigene Weiterentwicklung vorhanden ist. Statt eine homogene Gemeinschaft schaffen zu wollen, betont sie die Heterogenität, denn „der Wille zur Gastfreundschaft, zur Aufnahme der Ausgeschlossenen [wächst] im selben Maß, in dem die Identifizierung im Innern problematisch, unterbrochen und heterogen werden" (Lüdemann 2011: 150f.). Gleichzeitig ist die Notwendigkeit zu einer Gemeinschaftsbildung gegeben. Das Dilemma zwischen der Betonung von Heterogenität und des Findens von Gemeinsamkeiten ist, wieder einmal, nicht die Verunmöglichung einer Politik, sondern eine Voraussetzung, da-

mit Politik lebendig bleibt: „Nicht das Gegeneinander von Freund und Feind, sondern das Austarieren von irreduzibler Alterität und gleichermaßen notwendiger Gemeinschaftlichkeit bildet laut Derrida den eigentlichen Antrieb des Politischen." (Rissing/Rissing 2009: 103)

Derridas Dekonstruktion will zusammengefasst zweierlei: Zum einen will sie das genealogische Schema (also die Naturalisierung von politischen Konzepten wie die Verknüpfung von Freundschaft mit Brüderlichkeit oder der politischen Gemeinschaft mit der Abstammung und Herkunft) hinterfragen und seinen Konstruktionscharakter aufbrechen (vgl. Derrida 2002a: 156, 219f.). Zum anderen will Derrida mit der Dekonstruktion den Boden für eine Politik der (Gast-)Freundschaft bereiten, die sich dem Anderen zuwendet und die Normen der Gerechtigkeit und der Gewaltminderung in sich birgt.

An dieser Stelle findet sich der Übergang von Derridas ethischen Überlegungen hin zu seinen demokratietheoretischen Überlegungen. Die einzige Herrschaftsform, die diesen Anspruch erfüllen kann, ist Derridas „démocratie à venir", eine Demokratie, die stets im Kommen ist.

4.1.8 Von der Gerechtigkeit zum Kommenden

Derrida selbst hat in seinen Schriften keine sehr ausführlichen Erläuterungen dazu abgegeben, wie er das Kommende mit der Demokratie verknüpft und warum er ausgerechnet das Kommende ins Zentrum stellt. Doch mithilfe seiner ethischen Grundlagen kann der Weg zur Demokratie im Kommen folgendermaßen nachvollzogen werden: Derridas ethische Haltung hat den Anspruch, den Anderen gerecht zu werden und die Gewalt, die auf sie ausgeübt werden, zu minimieren. Doch wie kann ein Mensch seinen Mitmenschen, die einzigartig sind, gerecht werden? Dies kann nur geleistet werden, wenn die Anderen stets in all ihren Facetten, in ihrer Singularität wahrgenommen und nicht in gewaltsamer Weise verkürzt werden. Leider kann der ursprünglichen Gewalt der Bedeutungsgebung nicht entkommen werden – die Anderen werden daher zwangsläufig durch übergeordnete Kategorien und Verallgemeinerungen Eingang in das eigene Denken finden. Doch wenn diese ursprünglichen Einordnungen in einem metaphysischen Sinne fixiert werden, dann ist dies eine zusätzliche Gewalt, die hätte vermieden werden können. Diese Gewalt wird den Anderen in zweierlei Hinsicht nicht gerecht: Zum einen, weil die Anderen in keinem Moment vollständig beschrieben werden können. Zum anderen weil eine solche Fixierung übersieht, dass sich die Anderen im Zeitverlauf ändern können. Die geringste Gewalt, die auf die Anderen einwirkt, ist demzufolge eine Bezeichnung und Beurteilung, die vorläufig und offen bleibt. Die Verantwortung und Achtung vor dem Anderen gebietet es, die Heterogenität des Anderen sowohl im Moment als auch im Zeitverlauf sensibel zu berücksichtigen und den eigenen Kategori-

sierungen nicht abschließend zu vertrauen (vgl. Derrida 1988e: 103). Gerechtigkeit ist insofern eine Hinwendung zum Anderen, die immer offen bleibt und die nie an einem bestimmten Punkt ankommt. Die Hinwendung zum Anderen muss im Fluss bleiben, sie muss immer im Kommen bleiben, darf nie abgeschlossen werden. Gerechtigkeit kann nur eine Gerechtigkeit im Kommen („justice à venir") sein, denn nur so kann eine zusätzliche, fixierende Gewalt der Einordnung vermieden werden (vgl. Derrida 1991: 56). Die Werte, welche Derrida schätzt, nämlich Gerechtigkeit und Gewaltminderung, führen also zu einer stetigen Hinwendung, Offenheit und (Gast-)Freundschaft, die im Kommen begriffen sind. Die Demokratie im Kommen ist jene Herrschafts- und Lebensform, welche diese Grundsätze berücksichtigt.

Knapp zusammengefasst können drei Bedingungen herausgearbeitet werden, die in Derridas Texten an die *démocratie à venir* gestellt werden. Es kann geschlussfolgert werden, dass diese Bedingungen insgesamt als Kriterien für Herrschafts- und/oder Regierungsformen gelten, welche Derrida bejahen könnte:

Es müssen erstens seine poststrukturalistischen Erkenntnisse geteilt werden, das heißt es muss im Besonderen das Vorliegen von Grundlosigkeit und von Aporien anerkannt werden. Aus der Existenz von Aporien entspringt die Notwendigkeit für Politik: Nur wenn es unentscheidbare Probleme gibt, deren Lösung nicht einfach abgeleitet werden kann, findet Politik (und damit Demokratie) statt (vgl. Derrida 2002a: 55). Die politischen Prozesse bilden jenen Modus, in dem eine (vorläufige) Entscheidung getroffen wird, welche eine Lösung für das unentscheidbare Problem festlegt. Derrida kann nur jene Herrschaftsformen schätzen, die Aporien aushalten. Solche Herrschaftsformen geben nicht vor, dass für Aporien endgültige Lösungen gefunden werden können. In ihnen herrscht keine Entpolitisierung vor, indem bestimmte Themen durch Naturalisierung aus der politischen Diskussion ferngehalten werden. Durch die Anerkennung der Existenz von Aporien werden in solchen Herrschaftsformen politische Prozesse gefördert.

Zweitens kommen Derridas ethische Überlegungen zu seinen poststrukturalistischen Erkenntnissen hinzu. Die für ihn akzeptable Herrschaftsform muss den Menschen gerecht werden und Gerechtigkeit (im Sinne einer *justice à venir*) anstreben.

Um dieses zu erreichen, muss eine Herrschaftsform drittens eine Hinwendung zum Anderen ermöglichen und die unvermeidliche Gewalt möglichst reduzieren. Sowohl die Gerechtigkeit als auch die Gewaltminderung erfordern für die Ankunft des Anderen offen zu bleiben und sich stets aufs Neue dem Anderen zu öffnen. Nur wenn dauerhafte und nicht veränderbare Kategorisierungen und Einordnungen des Anderen vermieden werden und diese immer wieder kritisch auf den Prüfstand gestellt werden, kann man dem Anderen gerecht werden und eine Gewalt der Verkürzung und Verallgemeinerung minimieren. Derrida strebt eine im Kommen bleibende Hinwendung zum Anderen an, die nie beendet oder abgeschlossen wird.

Das Aushalten von Aporien ergänzt sich mit diesen beiden Normen, denn es ist gewaltärmer als eine Verschleierung oder das Durchsetzen einer Scheinlösung.

Wenn unter Gerechtigkeit die Hinwendung zum Anderen verstanden wird, ist das Aushalten auch gerechter. Der Andere wird nur dann gerecht behandelt, wenn alle Aspekte – auch die aporetischen und widersprüchlichen – in Augenschein genommen werden und keiner davon ausgespart oder verleugnet wird.[307]

Werden diese drei Bedingungen zugrunde gelegt, kann abgeleitet werden, weshalb sich Derrida der Demokratie zuwendet. Auch wenn er es selbst so nie explizit auflistet, so fallen doch alle anderen bekannten Herrschafts- und Regierungssysteme heraus, wenn die Normen der Gerechtigkeit und Gewaltminderung Berücksichtigung finden sowie Aporien und Grundlosigkeit ausgehalten werden sollen.

Für Derrida bauen zwar alle Regierungsformen ihren Herrschaftsanspruch auf Macht und Gewalt auf. Entscheidend für ihn ist jedoch, ob sie Prozeduren anbieten, wie die Gewalt (wieder) gemindert werden kann, und ob sie dadurch der Norm der Gewaltminderung entsprechen. Totalitäre Systeme, Faschismus und alle Modelle von Diktaturen verschleiern entweder ihre gewaltsame Gründung (beispielsweise indem die Herrschaft über besondere Gene, also die Natur begründet wird) oder unterdrücken offen all jene, welche den Herrschaftsanspruch anzweifeln. Ihr Herrschaftsanspruch wird also mit viel Gewalt aufrechterhalten. Diese Systeme gestatten einer Gesellschaft auch nur eine eingeschränkte oder gar keine Heterogenität und sind damit für Anderes nicht offen (vgl. Derrida in Caputo 1997b: 13ff).[308] Sie widersprechen zudem einer Gerechtigkeit im Kommen:

„Totalitarismus hängt von der Identifikation des Politischen mit dem Gemeinschaftlichen ab und würde behaupten, daß eine partikulare politische Form und daher ein partikularer Staat/Zustand (*state*), eine Gemeinschaft oder ein Territorium Gerechtigkeit verkörpert, daß die Gerechtigkeit der Körper(schafts)politik immanent wäre. Eine dekonstruktive Annäherung an Politik, die auf der radikalen Separierung der Gerechtigkeit von Recht/Gesetz basiert

---

307 Ein ebenso treffendes, wie verstörendes Beispiel ist der Umgang mit dem Phänomen der Intersexualität in Deutschland. Seit Jahrzehnten gibt es hoch invasive medizinische Praktiken, mit denen Körper, die nicht der Binarität männlich/weiblich entsprechen, mittels operativer Eingriffe angepasst und mit hormoneller und psychologischer Dauerbehandlung passend gehalten werden. Flankierend dazu existierte lange Zeit eine Ausgestaltung der Gesetze, welche die Zugehörigkeit zu einem Geschlecht zwingend vorsah. Es wurde so gesehen ein hohes Maß an Gewalt angewendet, um das Ideal einer klaren Geschlechtszuweisung aufrecht zu halten, anstatt anzuerkennen, dass keine restlose und eindeutige Bestimmung aller Menschen innerhalb der binären Ordnung möglich ist. Daraus folgt, dass man intersexuellen Menschen in dieser binären Ordnung nicht gerecht werden kann.

308 Vor allem Peter Engelmann arbeitet heraus, wie sich die Dekonstruktion gegen totalitäre Logiken richtet und wie stark sich Derrida gegen Totalitarismus einsetzt (vgl. Engelmann 1991; May 1997: 4).

und daher auf der Nichtauflösbarkeit der ersteren in letzterem, führt zu etwas, was man die Entkörperung (dis-embodiment) der Gerechtigkeit nennen könnte, wo kein Staat oder Zustand, keine Gemeinschaft und kein Territorium sagen könnte, es verkörpere die Gerechtigkeit.“ (Critchley 1999: 86)

Der Norm der Gewaltminderung werden auch jene Systeme nicht gerecht, die einen alleinigen Wahrheitsanspruch für sich reklamieren (theokratische Systeme und teleologische Lehren wie der Marxismus) oder „die auf einen reinen Naturzustand beziehungsweise einen gewaltlosen staatlichen Gründungsakt rekurrieren“ (Krauß 2001: 100). All diese Systeme entpolitisieren ihren Gründungsakt, verneinen ihre ursprüngliche Gewaltsamkeit und „stehen demnach […] im Banne der Metaphysik“ (ebd.: 100). Monarchien, Aristokratien, Kastensysteme und Ständegesellschaften widersprechen der Norm der Gerechtigkeit, da sie eine unauflösliche, scheinbar vordiskursive Strukturierung der Gesellschaft propagieren und bereits festlegen, wie die endgültige Form von Gerechtigkeit im Staat auszusehen hat. Diese aufrecht zu erhalten, erfordert wiederum Gewalt.

Aufbauend auf diesen Voraussetzungen wird deutlich, weshalb Derrida die Demokratie als Grundlage für seine Überlegungen wählt. Die Demokratie erfüllt von den existierenden Herrschaftsformen am ehesten seine Grundbedingungen. Es überrascht nicht, dass Derrida dabei nicht die klassische liberale Demokratie im Sinn hat, denn auch sie wird nicht allen seinen Ansprüchen gerecht.

„Mir ist heute die Demokratie, so wie sie ist, dieses demokratische Modell, lieber als die Monarchie, die Oligarchie und so weiter. Aber es scheint mir nicht ausreichend. Es gibt Gewalt, Unterdrückung, und selbst das Konzept des berechenbaren Subjekts scheint mir, wie ich gerade sagte, unzureichend und nicht demokratisch genug. An konkreten Anzeichen von Nicht-Demokratie mangelt es in ‚unserer‘ Gesellschaft nicht. Sie werden sogar immer häufiger. Das Politische ist im Augenblick für mich der Ort einer Verhandlung oder eines Kompromisses, zwischen, sagen wir, dem Kräftefeld, wie es derzeit besteht und sich präsentiert (zum Beispiel die unzureichende Demokratie, die europäische Demokratie, die amerikanische und französische Spielart der Demokratie) und der ‚kommenden Demokratie‘.“ (Derrida 2014: 76)

Jene Modelle der Demokratie, welche sich über einen ursprünglichen gewaltfreien Konsens ihrer Mitglieder oder durch Volkssouveränität legitimieren, greifen auf metaphysisches „Präsenz- und Ursprungsdenken“ (Krauß 2001: 100) zurück. Zwar berufen sie sich nicht auf eine äußere Autorität, sondern ziehen die Legitimation aus der eigenen Selbstgesetzgebung. Dieser Vorgang ist jedoch nur dann legitimierend, wenn die Gemeinschaft des Demos als Präsenz vorliegt, das heißt, wenn es möglich wäre, alle gegenwärtigen und zukünftigen Mitglieder zu versammeln und zu einer Zustimmung zu bewegen. Dies kann jedoch nicht erreicht werden, da der Demos erst noch gegründet, das heißt in einem performativen Akt konstruiert wer-

den muss (vgl. Kapitel 3.2 und Bonacker 2001: 140). Ein ursprünglicher Konsens ist in diesem Sinne weder gewaltarm, noch aufgrund seiner Ausschlüsse gerecht.

Derrida präferiert daher jene Form der Demokratie, welche er „démocratie à venir“ nennt. Wie sich Derrida die *démocratie à venir* im Genaueren vorstellt, soll erst in Kapitel 5.1 Thema werden. Zunächst gilt es, die Normen Butlers, Laclaus und Mouffes herauszuarbeiten.

4.2 BUTLERS DEMOKRATISCHE NORMEN

Das folgende Bekenntnis Butlers in einem Interview zeigt exemplarisch auf, wie ihre Bekundungen für die „radikale Demokratie“ als bevorzugte Politik- und Gesellschaftsform ausfallen: „Für mich bleibt radikale Demokratie die einzig machbare Politik.“ (Butler in Finger 2008) Diesem Bekenntnis geht lediglich eine knappe Begründung voraus, die wenige Aufschlüsse darüber zulässt, weshalb Butler gerade die Demokratie präferiert. In dem Interview zieht Butler ihre persönliche Geschichte heran, wieso sie für Gerechtigkeit, Menschenrechte und gegen die Unterdrückung marginalisierter Gruppen eintritt: „Dass ein Teil meiner Familie im Holocaust umkam, wurde für mich zum Impuls, Gerechtigkeit anzustreben. […] Gerade als Jüdin muss ich mich gegen Unrecht aussprechen und für das gefährdete Leben von Juden wie Nichtjuden einsetzen.“ (Butler in Finger 2008)

Durch Butlers Lebensgeschichte wird verständlich, wieso sie sich in ihrer Arbeit der Frage widmet, wie ausgeschlossene und/oder marginalisierte Gruppen Zugang zu politischer Mitsprache, zu einem Subjektstatus und einem „lebensfähigen Leben“ (Butler 2002b: 8) gelangen können. Sie ist nicht nur als Jüdin Teil einer Minderheit, sondern ebenso als Homosexuelle. Butlers eigene Erfahrungen sind geprägt von der Furcht, dass sie ihr Leben aufgrund sozialer Einschränkungen nicht in ihrem Sinne lebenswert leben oder dass sie sogar körperlicher Gewalt ausgesetzt sein könne. „Es mag auch sein, dass ich mich sehr oft mit Fragen des Überlebens befasse, weil ich mir nicht sicher war, ob mir mein Gender oder meine Sexualität – was auch immer diese Begriffe letztlich bedeuten – ein Leben erlauben würden, das vor sozialer Gewalt in verschiedenen Formen geschützt ist.“ (Butler 2009a: 313)

Diese persönlichen Erfahrungen können zwar, müssen aber nicht unbedingt in eine demokratische Überzeugung münden. Butler würde sich als erste dagegen verwehren, Schubladen (in ihrem Fall die homosexuelle, weibliche oder jüdische Identität) aufzumachen, die Identitäten festgelegte Interessen zuschreiben.[309] Beispielsweise muss die Identität als Feministin nicht mit demokratischen Zielsetzun-

309 Solche Zuschreibungen empfindet sie als gewaltsam, vgl. Kapitel 4.2.6. Vgl. darüber hinaus ihre Problematisierung von Identitäten und Kategorien in Butler 1997b.

gen einher gehen: So sind feministische Bestrebungen sehr oft, aber nicht zwangsläufig demokratisch, sondern können auch „Ehen" mit dem Marxismus schließen (vgl. Benhabib 1995b: 9; Klinger 1998).

In der Tat darf von Butlers Theorie nicht erwartet werden, dass sie einen Beitrag zur Legitimierung von Demokratie leistet, indem Demokratie aus Butlers Diskurstheorie hergeleitet wird. Butler bleibt ihren Leser_innen eine explizite Antwort schuldig, ob und warum die radikale Demokratie präferiert werden sollte. Dies sieht sie allerdings nicht als Lücke in ihrer Theorie an, sondern gilt ihr als wichtige Voraussetzung, um in ihren Standpunkten demokratisch zu bleiben. Wie sich im Folgenden noch zeigen wird, stellt Offenheit für Veränderungen und die Ablehnung von determinierten, festgeschriebenen Wahrheiten einen wichtigen Grundsatz für Butler dar und macht einen Kernbestandteil ihrer radikalen Demokratie aus. Für sie wäre es der falsche Ansatz, nun gerade die Demokratie als unbedingte Wahrheit für unsere Gesellschaft zu setzen. „Denn wenn wir eine theoretisch vorgefaßte Meinung von der Demokratie mitbringen, die wir nicht der demokratischen Auseinandersetzung aussetzen wollen, dann ist unsere theoretisch vorgefaßte Meinung entschieden undemokratisch." (Butler in Lorey et al. 1995: 97) Eine verbindliche Legitimation kann und will sie nicht leisten.

Das heißt allerdings nicht, dass sich Butler normativen oder politischen Urteilen verschließt. Diese sind im Gegenteil unabdingbar. „Was die Frage der normativen Grundlegungen angeht, möchte ich daran festhalten, daß diese […] kontingent, aber unverzichtbar sind […]." (Butler 1995b: 122, vgl. Butler 2003: 60) Die Grundlosigkeit von Normen bedeutet für Butler nicht, dass eine Gesellschaft gar keine Normen aufstellen sollte. Für das gemeinsame Zusammenleben sind Normen zumindest zeitweise essentiell. Um allerdings den negativen Auswirkungen von naturalisierten und als Wahrheiten verkauften Normen zu entgehen, ist für Butler zentral, dass politische Urteile immer nur vorläufig getroffen, regelmäßig infrage gestellt werden und, so dies angemessen erscheint, auch neuen politischen Entscheidungen weichen (vgl. Butler 2009a: 66). Sie entspricht demnach nicht dem Klischee der relativistischen postmodernen Theoretikerin, die sich für keinen Standpunkt entscheiden kann, weil kein Urteil eine sichere Grundlage besitzt.

> „Und ich meine, man beginge einen Fehler, wenn man unterstellt, daß die Postmoderne – was immer das heißen mag – gegen jedwede Norm ist, daß Butler eine Postmoderne ist und daß sich Butler gegen jede Norm ausspricht. Alle drei Schritte dieses Syllogismus sind falsch. Ich bin keine postmoderne Theoretikerin, und ich bin der Ansicht, man muß die Normen *besetzen*, von denen man eingeschränkt wird, und muß ihnen zugunsten konkurrierender Normen eine andere Richtung geben. [Herv.i.O]" (Butler in Lorey et al. 1995: 97)

Butler entscheidet sich in der Tat in ihrem Werk für Normen, die an einigen Stellen recht offen, an anderen jedoch eher implizit einfließen. Sie gibt selbst zu, dass die

Uneindeutigkeit, auf welchen Normen ihre politischen Aussagen gründen, ihrem problematischen Verhältnis zu Normen geschuldet ist.

> „Die Schwierigkeit, die ich damit [mit der erkennbaren Nennung von Normen, die Butlers Denken leiten, Anm.d.Verf.] habe, ist nicht aus der Sturheit geboren oder aus einem Willen, dunkel sein zu wollen. Sie ergibt sich einfach aus der doppelten Wahrheit, dass wir zwar Normen brauchen, um leben zu können, und gut leben zu können, und um zu wissen, in welche Richtung wir unsere soziale Welt verändern wollen, dass wir aber auch von den Normen in Weisen gezwungen werden, die uns manchmal Gewalt antun, so dass wir sie aus Gründen sozialer Gerechtigkeit bekämpfen müssen." (Butler 2009a: 327)

Sie sieht die Notwendigkeit und die Vorteile von Normen, aber sie will sich gleichzeitig deren Risiko bewusst sein. Normen stellen einerseits die Regeln für eine soziale Gemeinschaft auf, damit Zusammenleben überhaupt möglich ist. Sie sorgen dabei nicht nur für ein Überleben, sondern auch für ein gutes Leben: Als anzustrebende Ideale bringen Normen die Gemeinschaft dazu, sich weiter zu entwickeln. Andererseits werden Normen immer „begrenzt und abgesichert […] durch gewisse Strategien der Ausgrenzung" (Butler 1995b: 122). Normen können, indem sie den Maßstab setzen, was als „normal" gilt, Gewalt gegen all jene hervorrufen, die aus diesen Maßstäben herausfallen und die den vorgegebenen Normen als Grundlage der Gemeinschaft nicht zustimmen. Butlers Lösung ist, anzuerkennen, dass wir „ohne sie [die Normen, Anm.d.Verf.] nicht auskommen können", aber dass „wir sie in ihrer Form nicht als gegeben oder unumstößlich auffassen müssen" (Butler 2009a: 329).

Das Urteil Butlers zugunsten der Demokratie beruht auf einem normativen Maßstab, den sie möglichst offen halten will. Es ist eine These dieser Arbeit, dass Butler sich der radikalen Demokratie nicht zuwendet, weil sie für diese als Ideal an sich kämpft. Möglicherweise wäre sie auch zugänglich für andere Gesellschafts- und Politikformen, die ihren grundlegenden Normen und diskurstheoretischen Überzeugungen entsprechen. In der Gegenwart jedoch können alle anderen Alternativen ihren normativen Ansprüchen nicht gerecht werden. Eine radikale Demokratie, die Grundlosigkeit und das Politische ins Zentrum stellt,[310] kann in diesem Sinne als Butlers vorläufige politische Entscheidung gelesen werden.

Es ist aufschlussreich, welche Ansprüche sie an eine Gesellschaftsform aufstellt und welche normativen und ethischen Vorstellungen ihrer Theorie zugrunde liegen. Wie vereinbar sind diese Normen mit ihren poststrukturalistischen Grundsätzen und zeigt sich hier eine Lücke in ihrer Theorie? Gibt es Begründungswege für ihre normativen Grundsätze? Es wird sich zeigen, dass sich ihre Forderungen an Politik und

---

310 Vgl. für eine erste Definition der radikalen Demokratie Kapitel 1 und Butlers Version davon in Kapitel 5.3.

Gesellschaft aus den diskurstheoretischen Einsichten speisen, welche sie über die menschlichen Erkenntnismöglichkeiten und Subjekte gewinnt. Aus diesen leitet sie allerdings keine Normen ab (vgl. Fraser 1995: 72f.). Ihre Forderungen werden von Normen ergänzt, welche aus weiteren Theorieströmungen kommen, die Butler beeinflusst haben. Diese Normen versucht sie in ihrem Sinne zu „besetzen" und mit ihrer Diskurstheorie in Einklang zu bringen.

4.2.1 Kritik als Entunterwerfung

Es ist verlockend, aus Butlers Erkenntnismodell eine Norm abzuleiten: Da alle Bedeutungen kontingent sind und es keine Wahrheiten gibt, sollten auch alle Wahrheitskonstruktionen kritisiert werden. Doch Butler stellt selbst fest, dass sich aus dieser Theorie „keine notwendigen politischen Konsequenzen" (Butler 1995a: 39) ergeben. Es lassen sich auch andere Schlussfolgerungen vorstellen: Kritik stellt selbst keine Normen bereit, wie das Kritisierte zu verändern wäre. Alle Vorschläge, wie Alternativen aussehen könnten, müssten ja gleichermaßen einer Kritik unterzogen werden und würden sich dann ebenfalls als kontingent herausstellen. Wir können mit Kritik allein nicht beurteilen, ob der kritische Impetus überhaupt zu einer Verbesserung führt (vgl. Butler 2002a: 252). In diesem Sinne könnte genauso gut beim Status quo verharrt werden. Diese Haltung würde in einen moralischen Relativismus führen. Für die Feststellung, dass Kritik notwendig und wichtig ist, muss also eine normative Ergänzung stattfinden.

Werden die Äußerungen Butlers zur Kritik analysiert, so wird deutlich, dass Butler eine Norm der Kritik aufstellt, auch wenn sie dies so nicht selbst ausdrücklich feststellt. In ihrer Theorie betont sie immer wieder, dass Identitätskategorien, Normen und gesellschaftliches Wissen hinterfragt werden sollen:

„Eine dem demokratischen Protest im Horizont des Postkolonialismus verpflichtete Gesellschaftstheorie muß einen Weg finden, die Grundlagen, die sie notwendigerweise zugrunde legt, auch wieder in Frage zu stellen. Diese kritische Bewegung wendet sich gegen die List der Macht, die versucht, sich vor jeder Anfechtung abzuriegeln. Und diese Infragestellung steht meiner Ansicht nach im Mittelpunkt jedes radikalen politischen Projekts." (Butler 1995a: 39)

In ihren frühen Werken hält Butler Kritik für so wichtig, weil durch Wahrheitskonstruktionen stets Ausschlüsse erzeugt werden, welche Gewalt für jene nach sich ziehen, deren Lebensweisen oder Körper nicht der propagierten Wahrheit entsprechen. Kapitel 4.2.2 wird ausführlich die negativen und gewaltsamen Folgen dieser Ausschlüsse beleuchten. Viele dieser Gewaltformen – zudem sie aus poststrukturalistischer Sichtweise grundlos sind – lehnt Butler ab. Es wird sich in Kapitel 4.2.6

zeigen, dass eine weitere Norm Butlers zum Ziel hat, ein Minimum an Gewalteinsatz in einer Gesellschaft zu erreichen. Nur durch Kritik können machtvolle und unterdrückende Diskurse aufgebrochen und die mit ihnen einhergehende Gewalt minimiert werden.

„Ich spüre vielleicht, dass ich ohne eine gewisse Anerkennbarkeit nicht leben kann. Ich kann aber auch das Gefühl haben, dass die Bestimmungen, nach denen ich anerkannt werde, das Leben unerträglich machen. Das ist der Schnittpunkt, aus dem die Kritik hervorgeht, wobei die Kritik als Hinterfragung der Bestimmungen verstanden wird, von denen das Leben eingeschränkt wird, um so die Möglichkeit anderer Lebensweisen zu eröffnen; mit anderen Worten, nicht um die Differenz als solche zu feiern, sondern um für ein Leben, das sich den Modellen der Anpassung widersetzt, integrativere Bedingungen zu schaffen, die es schützen und erhalten." (Butler 2009a: 13)

Es geht Butler nicht nur um die Ausgeschlossenen, die sich an den Rändern der Gesellschaft wieder finden. Kritik kommt auch denjenigen zugute, die sich innerhalb der normativen Vorgaben bewegen. Für sie werden ebenfalls Zwänge und Gewalt durch Kritik gemindert: Kritik ermöglicht nämlich Handlungsfähigkeit für die politischen Subjekte. Handlungsfähigkeit findet sich als „Möglichkeit zur Improvisation in einem Feld der Zwänge" (ebd.: 31). In den Brüchen und an den Rändern der Diskurse, an all den nicht eindeutig zu definierenden Begriffen, welche die Subjekte durch eigene Interpretation auslegen müssen, ergeben sich Chancen zu handeln. Je kritischer die Normen und das gesellschaftliche Wissen hinterfragt werden, desto eher können die Subjekte deren Kontingenz und Grundlosigkeit erfahren. Es ist mehr Improvisation möglich, weil die Zwänge sich nicht als absolute Zwänge darstellen. Nur so können Umdeutungen, neue Interpretationen und kreative, subversive performative Akte stattfinden – also das, was Butler als Politik ansieht (vgl. ebd.: 176). Da für Butler Gewalt nicht nur physische Gewalt einschließt, sondern auch die Gewalt der Begriffsvorgaben umfasst, ist eine kritische Gesellschaft eine potentiell gewaltfreiere Gesellschaft, die ihren Mitgliedern mehr Handlungsmöglichkeiten einräumt und weniger Ausschlüsse vollzieht. „In diesem Sinne hängt die individuelle Handlungsfähigkeit mit Gesellschaftskritik und Gesellschaftsveränderung zusammen." (ebd.: 18)

Handlungsfähigkeit ist die zentrale Eigenschaft des Butlerschen Subjekts. Es ist daher wenig überraschend, dass Butler 2002 in ihrer Auseinandersetzung mit Foucaults Essay „Was ist Kritik?" (1992) die Subjektwerdung mit der Praxis der Kritik verknüpft. Im Zuge dessen präzisiert sie, was sie unter Kritik versteht und weshalb Kritik eine wichtige Praxis der Subjekte – eine Tugend sogar – darstellt.

Unter Kritik darf nicht nur ein reines (Be-)Urteilen von Inhalten eines Diskurses verstanden werden, das innerhalb der Vorgaben des Diskurses verbleibt. Vielmehr erfordert eine kritische Handlung, dass die Rahmen des Diskurses selbst analysiert

werden: Welche Machtkonstellationen stützen die Aussagen des Diskurses, welche Grenzen des Denkens werden vorgeschrieben und welche Kategorien stellen sich als Selbstverständlichkeiten des Diskurses dar?

„Die Beziehung ist ‚kritisch' in dem Sinn, dass sie keiner gegebenen Kategorie folgt, sondern vielmehr eine fragende Beziehung zum Feld der Kategorisierung selbst konstituiert und sich dabei zumindest implizit auf die Grenze des epistemologischen Horizontes bezieht, innerhalb dessen Praktiken geformt werden. Es geht nicht darum, Praxis auf einen vorgegebenen epistemologischen Kontext zu beziehen, sondern aus der Kritik genau jene Praxis zu machen, die die Grenzen dieses epistemologischen Horizontes selbst zu Tage bringt und gleichsam dessen Umrisse zum ersten Mal, wie wir sagen könnten, in Beziehung zu seiner eigenen Grenze erscheinen lässt." (Butler 2002a: 255, vgl. Butler 2009b: 786)

Kritik muss in diesem Sinne über das reine Umsetzen einer bestimmten Regel hinausgehen, sie darf nicht nur ein Abspulen der gesellschaftlichen Werte sein und sie darf auch nicht ein Individuum in eine bestimmte Identität pressen. Sie ist „eine kritische Beziehung zu den Normen" und eine „moralische Erfahrung" (ebd.: 253). Diese Art der Kritik sieht Butler als innere Haltung an, bei der ein Individuum diejenigen Normen einer Prüfung unterzieht, die wesentlich zu seinem eigenen Werden beigetragen haben. „Kritik bezieht sich nicht nur auf eine gegebene gesellschaftliche Praxis oder auf einen bestimmten Horizont von Verständlichkeit, sie impliziert auch, dass ich mir selbst fraglich werde." (Butler 2003: 33f., vgl. ebd.: 93) Durch die Kritik erlangt das Individuum die Möglichkeit, sein eigenes Werden zu reflektieren und sich darüber selbst zu gestalten, sich selbst zu transformieren. Diese Eigenschaften der Kritik charakterisieren sie als „Tugend".

Dabei steht außer Frage, dass eine solche Art der Kritik nicht selbstverständlich ist, erst recht nicht, wenn Butlers Diskurstheorie als Grundlage genommen wird. Butler baut ihr Denkgebäude darauf auf, dass die Subjekte von den Diskursen und ihren Machtprozessen stark eingeschränkt werden und durch diese Diskurse produziert werden.[311] Die Subjektwerdung vollzieht sich, indem die Individuen sich innerhalb der Diskurse positionieren, sie anerkennen und sie durch performative Akte verkörpern. Ein Subjekt braucht zu seiner Subjektwerdung prinzipiell keine Kritik, es kann auch ohne Nachdenken den Normen folgen. Die diskursiven Normen bilden den Rahmen des Subjekts und zwingen es damit in eine bestimmte soziale Existenz. Ein Subjekt kann in diesem Sinne nicht aus den Diskursen ausbre-

311 Für ihre eigenen Werke, das heißt für ihre Kritik an anderen Autor_innen, positioniert sich Butler nicht außerhalb der von ihr behandelten Diskurse, sondern sieht sich als von ihnen „abhängig". Es ist ihr Anspruch, die kritisierten Theorien nicht „aufzulösen", sondern in sie „einzutauchen", sie besonders gründlich zu lesen und die Thesen nachzuvollziehen, um daraus neue Thesen zu gewinnen (Butler in Bublitz 2010: 142f.).

chen und es ist auch sehr schwer, die Selbstverständlichkeiten eines Diskurses nicht mehr als „naturgegeben“ zu sehen. Die Foucaultsche und Butlersche Kritik verlangt nicht weniger, als dass die Subjekte ihre „sichersten Denkweisen“ (Butler 2002a: 252, vgl. Butler 2009b: 790) infrage stellen, gleichzeitig ihre eigene Subjektwerdung erschüttern und das Bedürfnis nach den anerkennenden Normen unterdrücken.

„Die Fähigkeit, ein kritisches Verhältnis zu diesen Normen zu entwickeln, setzt in der Tat eine Distanz zu ihnen voraus, eine Befähigung, das Bedürfnis nach ihnen aufzuheben oder aufzuschieben, selbst wenn es ein Bedürfnis nach Normen gibt, die einen vielleicht leben lassen. Das kritische Verhältnis hängt auch von der ausnahmslos kollektiven Fähigkeit ab, eine alternative Minderheitenversion für die Aufrechterhaltung von Normen oder Idealen zu artikulieren, die mich handlungsfähig machen.“ (Butler 2009a: 12)

Ein kritischer Schritt ist nur ausführbar, weil die Diskurse nicht allumfassend sein können, sondern aufgrund ihrer Kontingenz Inkonsequenzen, Brüche und Risse aufweisen. In diesen Krisenregionen des Diskurses merken Subjekte, dass der Diskurs sie in „Sackgassen“ (Butler 2002a: 253) führt oder ihnen immer wieder die Anerkennung verweigert, die sie begehren (Butler 2003: 35). Nur dort können sie kritisches Potenzial entwickeln – wobei es allerdings nicht möglich ist, eine grundlegend andere Position einzunehmen, die völlig mit den Diskursen bricht (vgl. Butler 2009a: 177). Gerade jene Individuen, deren Existenz aus den Diskursen ausgeschlossen wird, die sich in ihrem sozialen Leben an den Rändern der Diskurse aufhalten und die als „unwirklich“ und „unnormal“ abgestempelt werden, befinden sich in besonderer Gefahr „das Aufspringen, das Aufbrechen des Bodens“ (ebd.: 176) zu erleiden.[312]

„Ich denke, wenn das Unwirkliche Anspruch erhebt auf Realität oder in deren Gebiet einbricht, kann etwas anderes und wird etwas anderes geschehen als eine einfache Anpassung an vorherrschende Normen. Die Normen selbst können erschüttert werden, können ihre Instabilität zeigen und können der Umdeutung zugänglich werden.“ (ebd.: 51)

Doch in welchem Zusammenhang steht die Norm der Kritik mit der Subjektwerdung? Kritik ist diejenige Tugend, bei der das Leben nicht durch Regelbefolgung in ein Sein gepresst wird, sondern „das Selbst [gestaltet sich] nach der Norm, bewohnt und verkörpert sie, aber die Norm ist in diesem Sinne dem Prinzip der Selbstgestaltung nicht äußerlich“ (Butler 2002a: 254). Das Eigentümliche der Norm der Kritik ist, dass sie nicht im Vornhinein vorgibt, in welche konkreten Richtungen

312 Dies ist auch ein Argument dafür, weshalb ausgeschlossene Gruppen Zugang zur Politik finden sollten: Sie ermöglichen mehr Politik. Vgl. Butler 2009a: 52 und Kapitel 4.2.2.

sich ein Individuum zu entwickeln habe, sondern sie wertschätzt die Selbstentwicklung, sich zu den vorhandenen Normen zu positionieren. Butler geht gemeinsam mit Foucault davon aus, dass jene Normen, welche ein Individuum verinnerlicht, ganz entscheidend zu seiner Subjektbildung beitragen und beeinflussen, welche Art von Subjekt entsteht. Das heißt, Subjekte vollführen ihr performatives Handeln immer im Kontext von Diskursen, zu deren Wertvorstellungen sie ein gewisses Verhalten entwickeln. Ein Subjekt kann entweder die Wertvorstellungen unhinterfragt übernehmen und sie nachahmen, oder aber, es kann „sich selbst als ethisches Subjekt in Bezug auf einen Verhaltenskodex“ (ebd.: 255) herausbilden.

Das bedeutet, sobald das Subjekt Kritik an den Normen übt, die es selbst prägen, vollzieht es eine „Entunterwerfung“. Butler spricht dabei nicht von einem Voluntarismus, das heißt dass sich das Subjekt völlig frei entscheiden könne, die es umgebenden Normen gänzlich zurückzuweisen. Auch die Praxis der Kritik kann nie vollständig aus den Diskursen ausbrechen, sie findet nicht in einem freien Feld statt. Wenn an einigen Grenzen gerüttelt wird, so gibt es noch viele weitere „Gewissheiten“, auf denen der kritische Impetus aufbaut. Sie schließt sich Foucault an, dass es nicht möglich sei, überhaupt keiner Macht oder Norm unterworfen zu sein. Aber ein Subjekt kann ablehnen, „derartig, im Namen dieser Prinzipien da, zu solchen Zwecken und mit solchen Verfahren“ (Foucault in Butler 2002a: 256) regiert zu werden.

Im Prozess der Kritik hört das Subjekt auf, die kritisierten Normen zu reproduzieren. Stattdessen versucht es, sich ihnen mit der Kritik zu entziehen. Als Schritt ist dazu notwendig, dass sich das Subjekt von sich selbst distanziert, indem es nämlich diejenigen Normen, die zu seiner eigenen Bildung beitrugen, hinterfragt. Es geht dabei die Gefahr ein, dass die eigenen Lebens- und Seinsmodelle erodieren und es wegen seiner Kritik nicht mehr anerkannt wird (vgl. ebd.: 263; Butler 2003: 33). Kritik ist für Butler ein viel gewagterer Vorgang als nur reines Urteilen.

Der Gewinn des Subjekts dabei ist die Möglichkeit, sich selbst zu bilden. Es hat die Freiheit zu entscheiden, welche Normen es als Grundlage seiner Handlungen nimmt und von welchen anderen internalisierten Normen es sich löst. In diesem Vorgang transformiert sich das Subjekt und gestaltet sich selbst, denn für die Kritik muss es neben der Selbstdistanzierung auch immer „fremdes Wissen“ (vgl. ebd.: 253) heranziehen. „Das Selbst grenzt sich selbst ab und entscheidet über das Material seiner Selbst-Bildung, aber die Abgrenzung, die das Selbst vollzieht, vollzieht sich über Normen, die unbestreitbar schon vorliegen.“ (ebd.: 264) Erst diese Freiheiten ermöglichen dem Subjekt ethisches Handeln, weil es nicht mehr nur Regeln anwenden und sich selbst unterwerfen muss, sondern zu einem Teil die Regeln reflektieren und aussuchen kann. Ein Subjekt, das durch die Norm der Kritik geformt wurde, ist demnach ein handlungsfähigeres Subjekt; eines, das sich nicht nur der Norm unterwirft, sondern sich „entunterwerfen“ kann.

„Vollzieht sich diese Selbst-Bildung jedoch im Ungehorsam gegenüber den Prinzipien, von denen man geformt ist, wird Tugend jene Praxis, durch welche das Selbst sich in der Entunterwerfung bildet, was bedeutet, dass es seine Deformation als Subjekt riskiert und jene ontologisch unsichere Position einnimmt, die von neuem die Frage aufwirft: Wer wird hier Subjekt sein, und was wird als Leben zählen, ein Moment des ethischen Fragens, welcher erfordert, dass wir mit den Gewohnheiten des Urteilens zu einer riskanteren Praxis brechen, die versucht, den Zwängen eine künstlerische Leistung abzuringen?“ (ebd.: 265)

Die Norm der Kritik ist nicht eine direkte Schlussfolgerung aus Butlers poststrukturalistischen Überzeugungen. Das poststrukturalistische Gedankengut lässt sich allerdings gut mit der Norm der Kritik in Einklang bringen und unterstützt ihre Umsetzung durch die Methode der Dekonstruktion.

4.2.2 Die Ausweitung von Normen und Sichtbarmachen von Ausschlüssen

Bei der Konstruktion von Bedeutungen werden laut der poststrukturalistischen Theorie stets Entscheidungen für bestimmte Alternativen getroffen. Diese gehen zwangsläufig mit Ausschlüssen einher, denn es werden machtvoll all jene Alternativen unterdrückt, die nicht der Entscheidung entsprechen (vgl. Kapitel 2.2.4). Auf gesellschaftlicher Ebene überträgt Butler diese These auf die Identitätsfindung von sozialen und politischen Gruppen und auf die Subjekte, die selbst eine Gruppe darstellen. „Deshalb müssen wir daran erinnern, daß sich die Subjekte durch Ausschließung konstituieren, das heißt durch die Schaffung eines Gebiets von nicht-autorisierten Subjekten, gleichsam von Vor-Subjekten, von Gestalten des Verworfenen und Bevölkerungsgruppen, die der Sicht entzogen sind.“ (Butler 1995a: 46, vgl. Butler 1995b: 130f.; Butler 1997a: 23, 166)

Für Butler stellen Ausschlüsse ein zentrales politisches Problem dar:[313] Diejenigen Individuen, die abgesondert werden, können oftmals keinen Subjektstatus erringen und werden vielleicht noch nicht einmal als „Menschen“ angesehen. Sie werden nicht anerkannt, nicht gehört, haben wenig bis keinen politischen Handlungsspielraum und sehen sich vielfältigen Gewaltakten gegenüber, die bis hin zu lebensbedrohlichen physischen Übergriffen reichen können. In Europa leiden bei-

313 Bei den im folgenden Kapitel thematisierten Ausschlüssen handelt es sich um existentielle Zuschreibungen. Nicht untersucht werden jene Fälle, in denen ein Ausschluss dem Subjekt zwar zum Nachteil gereicht, aber seine Fähigkeit, ein lebbares Leben zu leben, nicht nachhaltig beeinträchtigt. Welche Ausschlüsse existentiell für ein bestimmtes Subjekt sind und welche nicht, ergibt sich aus der sozio-kulturellen Situation, in der es sich befindet.

spielsweise seit Jahrhunderten die Sinti und Roma unter einer solchen Absonderung: Als Fahrende sind sie Vorurteilen und Diffamierungen ausgesetzt. Die sogenannten „Zigeuner" galten und gelten als schmutzig, undiszipliniert, diebisch, als Herumtreiber_innen und „Parasiten". Als solche bilden sie ein Gegenbild zu den ordentlichen, seßhaften, in die Gesellschaft integrierten Staatsbürger_innen. Dies mündet in zahlreiche Diskriminierungen, die bis hin zur organisierten Vernichtung im Dritten Reich führten. Ihre Weigerung, sich in staatliche Strukturen einzupassen, führt dazu, dass die Sinti und Roma zwar in vielen europäischen Ländern leben, in jedem jedoch eine marginalisierte Minderheit darstellen, die sich politisch kaum Gehör verschaffen kann. An diesem Beispiel wird deutlich, welche Verwerfungen die Koppelung politischer Teilhabe an die Begriffe der Heimat oder der Nationalität hervorruft – Begriffe, die für die Mehrheit der Bevölkerung positiv besetzte, konstitutive Elemente ihrer eigenen Persönlichkeit darstellen.

Die Problematik der Ausschlüsse führt Butler zum Begriff der Verletzlichkeit. Menschen können sich nur bedingt vor Gewalt abschirmen. Sie sind als „körperliche Wesen" (Butler 2009a: 42) und „sozial verfasste Körper" (Butler 2005: 37) verletzlich, verwundbar und von ihrem sozialen Gefüge abhängig (vgl. Butler 2006: 48f.). Für das Überleben und für ein lebbares Leben ist es essentiell, dass es Normen und gesellschaftliche Regeln gibt, die Anerkennung und Schutz bieten. Den Ausgeschlossenen kommt ein solcher Schutz nicht zu: „[…] ein Leben außerhalb der Normen der Anerkennung [kann] zu beträchtlichem Leiden und zu Formen der Entrechtung führen, deren psychische, kulturelle und materielle Konsequenzen sich miteinander vermischen." (Butler 2009a: 189) Für Minderheiten ist diese Situation tragisch, denn ihre abseitige Stellung führt immer wieder zu (oftmals negativen) Reaktionen durch den Rest der Gesellschaft. Eine extreme, doch leider zu oft eingenommene Haltung ist es, die „Verworfenen" einfach eliminieren zu wollen:

> „Der Wunsch jemanden zu töten, oder die Handlung, jemanden zu töten, weil diese Person nicht den Geschlechternormen entspricht, mit denen eine Person ‚erwartungsgemäß' leben soll, legt nahe, dass das Leben selbst eine Reihe beschirmender Normen erfordert, und sich außerhalb dieser Normen zu begeben, heißt den Tod zu hofieren. Die Person, die Gewalt androht, geht von der angstvollen und starren Überzeugung aus, dass ein Weltverständnis und ein Selbstverständnis radikal untergraben wird, wenn einem solchen nicht kategorisierbaren Wesen erlaubt wird, in der sozialen Welt zu leben. Die Negierung dieses Körpers ist ein vergeblicher und gewaltsamer Versuch, die Ordnung wiederherzustellen, die soziale Welt auf der Grundlage eines intelligiblen Geschlechts zu erneuern und die Herausforderung abzuwehren, sich diese Welt als etwas zu denken, was anders als natürlich und notwendig ist." (ebd.: 61)

Eine andere Form der gesellschaftlichen Gewalt versucht, die Ausgeschlossenen wieder in die Gesellschaft einzugliedern und in die herrschenden Normen einzupassen. Dies geht oftmals nicht nur mit sozialem Druck einher, sondern auch mit kör-

perlicher Gewalt. Besonders deutlich zeigt sich die Gewalt für Butler in jenen Körpern, die nicht in unser Bild eines Menschen passen, weil sie kein eindeutiges Geschlecht (oder das passende Körpergefühl oder richtige Begehren dazu) haben. Diese Körper werden durch medizinische Eingriffe zu eindeutigen Männern oder Frauen gemacht. „Die Körper, die durch solch ein regulatorisches Erzwingen von Gender hervorgebracht wurden, sind schmerzerfüllt, sie tragen die Male von Gewalt und Leid. Hier wird die Idealität einer geschlechtsspezifischen Morphologie buchstäblich ins Fleisch eingraviert.“ (ebd.: 92, vgl. ebd.: 14)

Butler behandelt in ihren Werken vielfältige Beispiele für die Problematiken von Ausschlüssen. In „Gender Trouble“ erkundet sie die gesellschaftlichen Bedingungen der Unterdrückung von Frauen und denjenigen Menschen, die nicht der heterosexuellen Norm entsprechen. Diese „queeren“ Gruppen und die Drangsalierungen, denen sie ausgesetzt sind, beschäftigen sie bis in die Gegenwart (vgl. Butler 2009a: 17, 95). In „Haß spricht“ widmet sie sich den Auswirkungen und Verletzungen, die die sogenannte „hate speech“ gegenüber Homosexuellen, Frauen und farbigen US-Amerikaner_innen mit sich bringt. Seit Beginn des 21. Jahrhunderts rückt Butler die Frage ins Zentrum, welche Individuen als menschlich angesehen werden und was als Leben gilt (vgl. Butler 2005 und Butler 2009a). Ausschlüsse werden oft davon begleitet, dass den Ausgegrenzten ein Teil ihrer Menschlichkeit abgesprochen wird und dass sie nicht als „menschliche“, „richtige“ oder „normale“ Menschen angesehen werden. Dies erleichtert, dass solchen Individuen Menschenrechte abgesprochen werden können, wie sich an den Häftlingen in Guantanamo zeigt:

> „Die in Guantanamo gefangengehaltenen Menschen gelten daher nicht als menschlich; sie entsprechen nicht den Subjekten, die das Völkerrecht schützt. So sind sie weder in irgendeinem rechtlichen noch normativen Sinne ein Subjekt. Die von der ‚unbegrenzten Haft‘ bewirkte Entmenschlichung bedient sich eines ethnischen Rahmens, der Vorstellungen darüber enthält, wer als menschlich zu gelten hat und wer nicht.“ (Butler 2005: 11)

Ein weiterer Indikator für eine Zuweisung von „Menschlichkeit“ ist, um welche Menschen öffentlich getrauert wird und um welche nicht getrauert werden darf.

> „Einige Menschenleben sind betrauernswert und andere sind es nicht; die ungleichmäßige Verteilung von Betrauerungswürdigkeit, die darüber entscheidet, welche Art von Subjekt zu betrauern ist und betrauert werden muß und welche Art nicht betrauert werden darf, dient der Erzeugung und Erhaltung bestimmter ausschließender Vorstellungen, die festlegen, wer der Norm entsprechend menschlich ist: Was zählt als ein lebenswertes Leben und als ein betrauernswerter Tod?“ (ebd.: 10)

Dies führt dazu, dass die Medien einerseits über manche Opfer von Kriegen oder Verbrechen sehr ausführlich mit ihrer persönlichen Lebensgeschichte berichten, wie

zum Beispiel über die Toten des 11. September 2001 oder über den Journalisten Daniel Pearl, der in Pakistan enthauptet wurde. Trauer wird in solchen Fällen zelebriert und stellt ein wichtiges öffentliches Ereignis dar. Andererseits verweigern amerikanische Zeitschriften Nachrufe auf palästinensische Menschen, berichten nur geringfügig über AIDS-Tote (insbesondere die afrikanischen) und lassen die Lebensgeschichte der „queeren" Opfer des 11. Septembers 2001 unter den Tisch fallen (vgl. ebd.: 52).

Die negativen Konsequenzen, die sich aus den Ausschlüssen ergeben, führen Butler zu ihrem normativen Ziel. Sie strebt an, dass jede politische Entscheidung nach ihren Ausschlüssen befragt wird und dass versucht wird, Ausschlüsse so gering wie möglich zu halten. Bereits bestehende Grenzziehungen sollen erweitert und/oder in ihren Folgen abgemildert werden. Butler wünscht sich, dass zukünftig mehr Formen des Lebens als „Leben" gewürdigt werden und dass mehr Menschen als bislang den Status erhalten, der sie als Menschen anerkennbar macht. Es geht ihr nicht darum, neue Identitäten zu entwerfen (zum Beispiel eine größere Vielfalt an Geschlechtsidentitäten, vgl. Butler 1991: 218) und radikal neue Diskurse zu fordern, sondern sie will den bestehenden, an den Rand gedrängten, unterdrückten Gruppen und Individuen einen Zugang zu gesellschaftlicher Anerkennung und zu einem lebbaren Leben verschaffen.

„Meiner Meinung nach müssen wir einen Begriff der ‚kritischen Anerkennung' erarbeiten, das heißt eine Praxis die darin besteht, Anerkennung in den Begriffen der bestehenden Normen zu erreichen (zum Beispiel durch die Erweiterung der Normen zur Gleichheit und zur Gerechtigkeit), die aber gleichzeitig die Tragweite und den Charakter dieser Normen überprüft und in Frage stellt. Wenn wir uns darauf beschränken, Anerkennung zu erlangen, bleiben wir an die existierenden Normen gebunden. Wenn uns aber diejenigen am Herzen liegen, denen es nicht gelingt durch die existierenden Normen oder ihre Erweiterung, Anerkennung zu erreichen, dann müssen wir neue soziale Formen, aber auch neue Normen erarbeiten. Das bedeutet, die Grenzen des Anerkennbaren zu überprüfen und die Politik genau auf diesen Punkt auszurichten." (Butler 2008: 293)

Butler gelangt in ihrer Arbeit erst später zu dem Begriff der „kritischen Anerkennung". In ihren Werken spricht sie zumeist eher von Inklusivität (vgl. Butler/Laclau 1998: 238), Möglichkeiten (Butler 2009a: 56) oder Erweiterung (ebd.: 356), ohne jedoch einen konkreteren Begriff oder Inhalt für diese Norm zu finden. Ihre „Norm der Inklusivität" ist nämlich nicht unproblematisch und die Begriffswahl beleuchtet genau dies. Zum einen stellt sich die Frage, wie Erweiterungen und Einschlüsse idealerweise vonstattengehen sollen. Denn eine Inklusion kann auf viele verschiedene Arten stattfinden. Sie ist vorstellbar als Assimilation, Integration, gegenseitige Annäherung oder Anerkennung. Gerade eine Assimilation lehnt Butler ab: Es soll keine „Gleichschaltung gegebener Differenzen" (Butler/Laclau 1998: 239, vgl.

Butler 2009a: 289) geben, bei der die speziellen Eigenheiten einer Gruppe negiert werden. Vielmehr soll es ein Einschluss sein, bei dem die Differenzen beibehalten werden können und die Besonderheiten nach wie vor zur Geltung kommen und anerkannt werden.

Zum anderen können Ausschlüsse nicht gänzlich vermieden werden, denn eine Welt ohne sie „würde zur Psychose führen, zu einem radikal unlebbaren Leben und zur Zerstörung der politischen Ordnung, wie wir sie verstehen“ (Butler/Laclau 1998: 240). Die Gesellschaft kann sich nur konstituieren, indem sie sich von einem Außen abgrenzt und festlegt, was als unpassend, verbrecherisch, unmoralisch und schädlich gilt. Politik ist nur möglich, wenn Entscheidungen für bestimmte Inhalte getroffen werden – und andere Alternativen unrealisiert bleiben. Für Butler müssen Ausschlüsse daher nicht per se vermieden werden, sondern nur bestimmte Ausschlüsse. Es braucht daher Kriterien, wie „gute“ von „schlechten“ Ausschlüssen unterschieden werden können. Doch es würde die Inklusivität untergraben, wenn eine solche Unterscheidung im Vornhinein getroffen wird. Eine vollkommene Inklusivität bewahrt sich eine grundsätzliche Aufgeschlossenheit dafür, um welche Themen die bestehenden Normen erweitert werden können. „Diese Offenheit oder Unvollständigkeit, die das Ideal der Inklusion konstituiert, ist genau ein Effekt des unrealisierten Status dessen, was der Inhalt des Einzuschließenden ist oder sein wird.“ (ebd.: 239) In einer Konversation mit Laclau (ebd.) kommen daher beide zu dem Schluss, dass Kriterien für gute oder schlechte Ausschlüsse einengende Rahmen vorgeben würden. Auch die politischen Entscheidungen über die Ausschlüsse und ihre Kriterien sollten in der Auseinandersetzung verbleiben. Gerade die Geschichte der Demokratie und der Gleichheit illustriert, dass es unvorhersehbar ist, welche Gruppen fordern, als gleichwertig anerkannt zu werden und die gleichen Rechte wie die restlichen politischen Subjekte zu erhalten. Eine vorwegnehmende Einengung würde dazu beitragen, demokratische Kämpfe um Gleichheit zu ersticken. Butler bleibt also bewusst schwammig, wo eine Grenzlinie zwischen erwünschten und unerwünschten Ausschlüssen zu ziehen ist.[314]

Umgekehrt dient Butler die Norm der Inklusivität, um zu beurteilen, welchen Gruppen ein Recht auf kritische Anerkennung und politische Teilhabe geboten werden sollte und welche Normen als „gute“ Erweiterung der existierenden Werte gelten. Im Kontext der jeweiligen gesellschaftlichen Situation sollte gefragt werden:

---

314 Lars Distelhorst kritisiert zudem, dass Butler nicht genau definiert, was für sie das Ausgeschlossene ist (Distelhorst 2007: 198). Meiner Ansicht nach stellt sich für eine solche Definition jedoch das gleiche Problem, wie wenn gute von schlechten Ausschlüssen getrennt werden sollten: Eine abschließende Definition würde eine politische Auseinandersetzung untergraben, welche Gruppe sich als ausgeschlossen benennen oder empfinden darf, und damit zwangsläufig wieder Gruppen ausschließen.

> „Welche Formen von Gemeinschaft sind geschaffen worden und durch welche gesellschaftliche Gewalt und Ausschlüsse sind sie geschaffen worden? Hitler wollte die Gewalt des Ausschlusses verstärken; die Antiapartheidsbewegung wollte die Gewalt des Rassismus und des Ausschlusses entgegen treten. Das ist die Grundlage, auf der ich die eine Berufung auf Rechte verurteilen und die andere billigen würde.“ (Butler 2009a: 255f.)

Butler wählt den Begriff der Anerkennung, weil sie zum einen eine Inklusion von an den Rand gedrängten Gruppen anstrebt, ohne diese ihrer Besonderheiten zu berauben. Für sie klingt bei der Anerkennung zum anderen mit, dass die Verworfenen als menschlich klassifiziert werden. Denn für einige Individuum gilt, dass sie in ihrer Lebensweise oder mit ihrem Körper nicht als „echt“ gelten, sondern das „Unmenschliche, das Außermenschliche, das eingeschränkt Menschliche“ (ebd.: 54) darstellen. Diese Menschen werden nicht angerufen und können daher noch nicht einmal als unterdrücktes Subjekt agieren. Dieser Gefahr sind insbesondere solche psychisch Kranke ausgesetzt, denen die Fähigkeit abgesprochen wird, als rational denkende Wesen an Diskussionen teilzunehmen. Butlers Begriffen der Inklusion und Gleichheit geht damit zuerst eine Beachtung voraus, die im Begriff der Anerkennung mitschwingt.

> „Festzustellen, dass man vollkommen unintelligibel ist (dass einen die Regeln der Kultur und der Sprache als eine Unmöglichkeit ausweisen), heißt festzustellen, dass man den Zugang zum Menschlichen noch nicht erlangt hat, dass man immer nur so spricht, *als ob* man menschlich wäre, doch mit dem Sinn, dass man es nicht ist. Man stellt fest, dass die eigene Rede hohl ist und dass die Anerkennung ausbleibt, weil die Normen, durch die sich Anerkennung vollzieht, nicht dafür sprechen. [Herv.i.O.]“ (ebd.: 55)

Für diese Menschen ist die Anerkennung lebensnotwendig, denn solange diese Menschen nicht einmal als „möglich“ eingeordnet werden, fehlt es ihnen an Schutz, um überhaupt überleben zu können. „Der Gedanke an ein mögliches Leben ist nur für diejenigen ein Luxus, die schon von sich wissen, dass sie möglich sind. Für diejenigen, die noch darauf warten, möglich zu werden, ist die Möglichkeit eine Notwendigkeit.“ (ebd.: 56)

Kritisch ist diese Anerkennung, weil nicht ungefragt alle und jeder anerkannt werden sollten. „Es geht nicht nur um das Problem, einen größeren Kreis von Menschen in den Geltungsbereich bestehender Normen aufzunehmen, sondern vielmehr darum zu klären, wie bestehende Normen Anerkennung ab- und ausgrenzend zuweisen.“ (Butler 2010: 14) Es braucht eine Auseinandersetzung darüber, nach welchen Normen wir Anerkennung vergeben und wie diese in sinnvoller Weise ausgedehnt werden können, so dass Anerkennung egalitärer verteilt wird. Dazu gehört, dass keine Gruppen integriert werden, die gravierende Ausschlüsse fordern. Die Anerkennung ist deswegen kritisch, weil im Prozess der Anerkennung nicht nur die

marginalisierte Gruppe betrachtet wird, sondern auch die Normen der hegemonialen Gruppen hinterfragt werden müssen. Anerkennung bedeutet nämlich, dass sich ebenso die hegemonialen Gruppen ändern, sobald sie ihre Normen erweitern. Anerkennung mündet also nicht nur die Schaffung weiterer Nischen und das Dulden von „Randexistenzen", während die universellen Normen unangetastet bleiben. Die öffentliche Existenz von abweichenden Normen stellt eine Subversion dar, die auch das „Universelle" verschiebt.

Das Einschließen von bislang entrechteten Gruppen bietet für Butler Vorteile: Wie in Kapitel 4.2.2 schon angesprochen, sind Minderheiten oder Unterdrückte mehr mit den Brüchen der Diskurse konfrontiert als diejenigen, deren Leben mit den gesellschaftlichen Normen konform geht. Sie haben größere Chancen als andere, eine Kritik zu entwickeln, welche die Rahmenbedingungen der Diskurse hinterfragt. Werden die Minderheiten mehr zu einem Teil des öffentlichen Lebens und weniger tabuisiert, kann die „Mehrheit" durch die Konfrontation mit der Minderheit auf Problemstellen der Diskurse stoßen. „Manchmal geraten Normen, die die Anerkennung regeln, durch die Nichtanerkennbarkeit des Anderen in die Krise." (Butler 2003: 35, vgl. Butler 2009a: 53; Distelhorst 2007: 237)

Es ist ein wichtiges Ziel der poststrukturalistischen Forschung das Ausgeschlossene, Verworfene, Marginalisierte und die blinden Flecken im Denken aufzuzeigen. Dabei sollen auch die impliziten Hierarchien dekonstruiert werden, die dieses Denken leiten. Die reine Existenz von solchen Ausschlüssen und das Bewusstsein für sie lässt jedoch nicht die Schlussfolgerung zu, solche Ausschlüsse politisch zu bekämpfen. Butlers Norm der Inklusivität und kritischen Anerkennung profitiert zwar von den Erkenntnissen der poststrukturalistischen Forschung. Diese werden von ihr jedoch mit der Annahme ergänzt, dass Menschen den Drang haben, sozial zu existieren.[315] Existieren können sie nur, wenn sie anerkannt werden und diese Anerkennung sie vor physischen oder psychischen Leiden schützt. Die poststrukturalistische Analyse ist für Butlers Ethik insofern hilfreich, indem sie Ausschlüsse in den Blick

315 Moya Lloyd kommt bei der Frage, ob Butlers Ethik mit ihren poststrukturalistischen Grundsätzen vereinbar ist, zu anderen Schlüssen als diese Arbeit. Lloyd (2008: 92) wirft Butler vor, ihre Ethik auf einer „ungeprüften und unproblematisierten" ontologischen Grundannahme aufzubauen: Dem Wunsch der Menschen zu existieren. Eine solche ontologische Voraussetzung stehe in Spannung zu Butlers oft geäußerter Kritik an essentialistischen Axiomen. Hierzu muss eingewendet werden, dass Butler nicht unbedingt die Existenz an sich in den Mittelpunkt stellt, sondern eine soziale Existenz. Je nach gesellschaftlichen Bedingungen ist es laut Butlers Theorie durchaus nachvollziehbar, dass Menschen zugunsten ihrer sozialen Existenz (zum Beispiel für ihren guten Ruf) ihre physische Existenz beenden (vgl. Butler 2003: 58f.). Das Begehren zu existieren ist also durchaus mit sozialen Normen verknüpft, nicht für alle Kulturen und Gesellschaften universalisierbar und nicht ontologisch.

nimmt, die bislang unbeachtet blieben, und indem sie verdeutlicht, dass Ausschlüsse und die damit einhergehende fehlende Anerkennung zu Leiden führen.

4.2.3 Offenheit für Veränderungen

Akte von Erweiterung und Anerkennung haben Auswirkungen auf eine Gesellschaft: Eine Inklusion von Ausgeschlossenen, die deren Besonderheiten würdigt, verändert nicht nur diese Gruppe, sondern auch die Gesellschaft im Ganzen. Doch Veränderungen rufen meist vielfältige Ängste bei Menschen hervor. Das Zukünftige kann schlechter werden und das Vertraute vergehen – je unberechenbarer die Zukunft erscheint, desto mehr verunsichert sie die Menschen. Nur feste Traditionen scheinen Schutz zu gewährleisten. Immer wieder versuchen Menschen daher, Veränderungen mit aller Kraft aufzuhalten. „Das Begehren, keine offene Zukunft zu haben, ist jedoch stark, und es ist wichtig, die Macht des Begehrens, Zukünftigkeit zu schließen und verwerfen zu wollen, nicht zu unterschätzen.“ (Butler 2009a: 290) Gerade Gruppen, die am Rand der Gesellschaft stehen oder als dessen konstitutives Außen existieren (müssen), stellen die vorherrschenden Diskurse durch ihre bloße Existenz infrage. Sie sind Missachtung und Gewaltakten ausgesetzt, weil sie als „Boten“ oder Anzeichen einer sich verändernden Zukunft von manchen nicht geduldet werden können und weil keine Normen ihre Existenz beschützen. Diesem Umstand will Butler durch eine eigene Norm der Offenheit und der Zukünftigkeit entgegen treten:

> Wir müssen lernen, „mit der Zerschlagung und Neuformulierung des Menschlichen zu leben und dies im Namen einer großzügigeren und letztlich weniger gewalttätigen Welt zu akzeptieren, ohne im Voraus zu wissen, welche Form unser Menschsein annimmt und annehmen wird. Im Namen der Gewaltlosigkeit müssen wir für die Wandlungen des Menschlichen offen sein.“ (ebd.: 63)

Die Offenheit für Veränderungen muss nicht implizieren, dass jede Veränderung begrüßt werden soll und dass für alte Werte nicht gekämpft werden darf. Butler ist wichtig, dass bei einem solchen Kampf die richtige innere Haltung eingenommen wird: Jede_r sollte sich eingestehen, dass er_sie nicht davor gefeit ist, die eigenen Werte zu eng zu fassen und durch Unwissenheit ein zu beschränktes Bild des Menschlichen zu zeichnen. Die eigenen Werte sollten demnach als vorläufige und nicht als zeitlose Werte aufgefasst werden.

> „Es mag sein, dass das, was richtig und was gut ist, darin besteht, offenzubleiben für die Spannungen, die auch die grundlegendsten Kategorien heimsuchen, die wir brauchen –, darin besteht, um die Unwissenheit im Kern dessen zu wissen, was wir wissen und was wir brau-

chen, und in dem, was wir durchmachen, ohne Gewissheit zu haben, was kommen wird, das Zeichen des Lebens zu erkennen.“ (ebd.: 64)

Auch diese Norm steht im Einklang mit Butlers poststrukturalistischem Gedankengut: Subjekte erfahren einen Zwang zur Veränderung, denn Veränderung kann nie vermieden werden. Bei jeder performativen Handlung vollziehen sich merkliche oder geringe Veränderungen durch die neuen Kontexte, in die die Handlung gestellt wird. Subjekte sind immer im Werden. Die Offenheit, die Butler anstrebt, soll dieser Realität Rechnung tragen. Das gleiche gilt für Begriffe und Bedeutungen: Kein Begriff kann das zu Repräsentierende vollständig umfassen, so dass jeder Begriff notwendig kontingent ist. Kontingente Begriffe sind angreifbar und transformierbar; sie können mit der Zeit sogar Bedeutungsebenen hinzugewinnen, die vorher undenkbar waren. Butler begrüßt diese Veränderbarkeit, weil die Möglichkeit zur Veränderung die Grundlage politischen Handelns darstellt (vgl. Butler 1997a: 264, 316). Gleichzeitig weitet Butler damit den Begriff des politischen Handelns aus: Immer wenn eine Handlung eine Norm angreift oder bestärkt, ist sie bereits politisch. Ob und in welchem Maße eine Handlung politisch ist, hängt von der historischen Situation ab. Beispielsweise ist heutzutage in westlichen Ländern eine Frau, die eine Hose trägt, ein alltäglicher Anblick. In den Jahren des Umbruchs, als sich Frauen das Recht, Hosen zu tragen, erst erstritten, war diese Entscheidung hoch politisch. Dieses Verständnis von Politik erklärt auch den Umstand, wieso Butler sich gegen grundlegende Festlegungen verwahrt, welche Änderungen gut und welche schlecht sind. In einer Hinsicht macht sie allerdings eine Ausnahme: Butler propagiert das politische Ziel, eine Gesellschaft zu schaffen, die einem jeden Menschen ein lebbares Leben ermöglicht. Dies wird in Kapitel 4.2.6 erläutert.

4.2.4 Eine Ethik der Anerkennung und Vergebung

Mit „Kritik der ethischen Gewalt“ (2003) legt Butler ihre eigene Ethik vor. Der Ausgangspunkt ihrer Überlegungen ist, dass bei der klassischen ethischen Frage „Was soll ich tun?“ ein Schritt zurück gemacht werden muss: Bevor ein „Ich“ handeln und sich diese Frage stellen kann, muss zunächst geklärt werden, wie dieses „Ich“ denn eigentlich zustande kam und was es umfasst. Die Selbstreflexion, die mit der Frage nach dem richtigen Handeln einhergeht, hängt entscheidend davon ab, ob sich das Ich überhaupt hinterfragen kann und unter welchen Bedingungen sich diese Fähigkeit ausbildete. Für Butler ist dieses Ich zutiefst verwoben mit der Gesellschaft. Es benutzt eine Sprache, deren Begriffsbedeutungen weit vor seine eigene Geburt zurückreichen und welche den Rahmen seines Denkens abstecken. Es ist geprägt von den gesellschaftlichen Normen, die seiner Sprache enthalten sind, und wenn es handelt, zitiert es unablässig ihm vorgängige performative Akte.

„Wenn das ‚Ich' versucht, über sich selbst Rechenschaft abzulegen, kann es sehr wohl bei sich beginnen, aber es wird feststellen, dass dieses Selbst bereits in eine gesellschaftliche Zeitigkeit eingelassen ist, die seine eigenen narrativen Möglichkeiten überschreitet." (Butler 2003: 20) Jede Selbstreflektion muss über das eigene „Ich" hinausgehen und kann daher nie vollständig oder umfassend sein.

Nur weil das Individuum nicht völlig selbstbestimmt handeln kann, ist diese Verwobenheit und Abhängigkeit für Butler keine Bankrotterklärung für ein ethisches Verhalten. Vielmehr sieht sie in dem vermeintlichen „ethischen Scheitern" (ebd.: 30) eine Grundbedingung für Ethik. Man muss „nicht souverän sein, um moralisch zu handeln; vielmehr muss man seine Souveränität einbüßen, um menschlich zu werden" (ebd.: 11).

Butlers baut ihre Argumentation hierzu folgendermaßen auf: Sie konstatiert, dass sich ein Individuum bei der Frage „Wie soll ich handeln?" eingestehen muss, dass es sich nicht selbst transparent ist. Es kann nie vollständig beantworten, wie es bisher agiert hat und was die Ziele seiner Taten sind. Ihm gehen die Normen seines Handelns voraus, die Worte seiner Beschreibung sind nicht die seinen, die Logik der Zusammenfassung ist bereits eine gesellschaftlich vorgegebene und der eigene Körper verhält sich immer als ein widerspenstiger, der sich nie vollständig beschreiben lässt. „Die Rechenschaft, die ich von mir selbst gebe, kann also auf mehrfache Weise auseinanderbrechen und unterlaufen werden." (ebd.: 52) Niemand ist in der Lage, einen vollständigen Bericht über die eigenen Handlungen und Absichten zu geben und sich selbst völlig zu durchschauen. Butler verlangt in ihrer Ethik, dass sich das Subjekt gewahr werden muss, dass es sich undurchsichtig ist und dass es sich den Anderen nicht als selbstidentisch präsentieren kann.

Unter diesen Voraussetzungen trifft das Individuum auf Andere.[316] Auch auf diese Begegnung wirken die sozialen Regeln, Normen und Wissensbestände ein. Ob und wie jemand die Anderen anerkennt, hängt im entscheidenden Maß davon ab, in welche Diskurse diese Anerkennung eingebettet ist. Wenn das eigene Selbst entscheidend durch die sozialen Diskurse geprägt ist, dann auch das Handeln Anderen gegenüber. „Wenn ich dachte, eine Beziehung zu ‚dir' zu haben, so stelle ich jetzt fest, dass ich in eine Auseinandersetzung mit Normen verstrickt bin." (ebd.: 37f.) Der Akt des Anerkennens ist demnach keine autonome Entscheidung eines selbsttransparenten Subjekts, sondern basiert auf Normen der Anerkennung, die

316 Wobei Butler mithilfe von Adriana Cavarero präzisiert, dass schon die Bildung des Ichs nur durch die Begegnung mit Anderen stattfindet, dass wir „notwendig einander ausgesetzt sind" (Butler 2003: 43). Die obige Wortwahl soll also nicht implizieren, dass die Bildung des Ichs einer Begegnung vorausginge, sondern die Geprägtheit des Ichs durch die sozialen Umstände und die Sprache setzen bereits soziale Kontakte voraus. Andererseits kann auch der Kontakt mit anderen die Normen ihrerseits verändern und in eine Krise führen (vgl. ebd.: 35; Distelhorst 2007: 237).

dem Subjekt bereits vorgelagert sind. Für Butler geht der Anerkennung damit ein „Scheitern“ (Butler 2003: 55) voraus: Das Subjekt muss erkennen, dass es an zweierlei Grenzen stößt. Die Anerkennung ist nie ganz originär die des Subjekts, sie ist erstens durchbrochen von seiner eigenen Intransparenz und zweitens durchzogen von den ihm vorgängigen Diskursen.

Zwischen Menschen sind Anerkennungsakte meist kein einseitiger, sondern ein wechselseitiger Prozess. Das Subjekt gibt nicht nur Anerkennung, sondern es erhält selbst welche. Wenn das Subjekt sich selbst nicht völlig kennt, kann es sich den Anderen nicht in jedem Fall selbstidentisch präsentieren und kann nicht kohärent handeln. Das Subjekt muss also hoffen, dass die Anderen in ihrem Anerkennen nachsichtig sind und dies berücksichtigen. Der wechselseitige Anerkennungsprozess kann es lehren, dass dasselbe für die Anderen gilt und dass auch auf ihrer Seite diese Problematik besteht. Diese Einsicht hat für Butler weitreichende Folgen:

> „Die Einsicht, dass man nicht jederzeit ganz der ist, der man zu sein glaubt, könnte umgekehrt zu einer gewissen Geduld gegenüber anderen führen, so dass wir zunächst einmal von der Forderung ablassen, dass der Andere jederzeit selbstidentisch zu sein hat. Die Aussetzung der Forderung nach Selbstidentität oder genauer nach vollständiger Kohärenz, so scheint mir, stellt sich einer gewissen ethischen Gewalt entgegen, die verlangt, dass wir jederzeit unsere Selbstidentität vorführen und aufrecht erhalten und von Anderen dasselbe verlangen.“ (ebd.: 54f.)

Ethische Urteile sollten aus diesem Grund nie endgültig sein: Man selbst ist beim Urteilen über die eigenen Grundlagen im Unsicheren, ebenso sind die Anderen nicht in der Lage, einem vollständig Rechenschaft über sich abzugeben. „Anerkennung verpflichtet uns in der Tat manchmal, Urteile auszusetzen, um den Anderen erst einmal überhaupt zu erfassen.“ (ebd.: 59) Butler will nicht verlangen, dass auf ethische Urteile verzichtet wird, aber sie will sie als vorläufige oder manchmal auch aufgeschobene verstanden wissen. Jedes Subjekt soll sich bewusst sein, dass wenn es sich nicht völlig durchschauen kann, auch die Anderen sich nicht transparent sind. Dies beeinflusst die Art und Weise wie Menschen über Andere urteilen: Niemand darf erwarten, dass die Anderen sich ihm_ihr in Gänze offenbaren können. Dies wäre ein unmenschlicher Anspruch. Gleichzeitig kann niemand davon ausgehen, dass er_sie selbst die Anderen durchschaut. Eine Anerkennung, die behauptet, das Gegenüber vollständig verstanden zu haben, ist eher eine „Form der Belehrung“ oder ein gewaltsamer „Akt der Assimilation“ (Distelhorst 2007: 221). Ohne ein kritisches Verhältnis zu den eigenen Normen und ohne Offenheit zwingt man die Anderen in das eigene Bild von ihrem Sein und verkennt sie, anstatt sie wirklich zu fragen „Wer bist du?“ (Butler 2003: 57) Eine solche Haltung würde zu den in Kapitel 4.2.2 beschriebenen Ausschlüssen führen. Butler weist zudem darauf hin, „dass sich nicht alle ethischen Beziehungen auf Urteilsakte reduzieren lassen“

(ebd.: 60). Die Beziehung zu den Anderen fängt bereits viel früher an, nämlich dass einen Menschen schon die Normen, auf denen seine Urteile beruhen, mit den Anderen verknüpfen.

Butler leitet aus der eigenen Intransparenz eine weitere ethische Verantwortung her (vgl. ebd.: 94): Die eigene Undurchschaubarkeit beruht darauf, dass jeder Mensch mit Anderen verbunden ist, dass die Sprache und die Werte seines sozialen Umfelds ihm bereits vorausgehen und er von ihnen abhängig ist. Verantwortung wurzelt demnach nicht in der Souveränität über das eigene Handeln, sondern darin, dass ein Subjekt seine soziale Verbundenheit akzeptiert, selbst wenn es sich selbst zu einem Teil immer fremd bleibt und nie alles wissen kann. „Diese Einsicht kann im Übrigen zu Bescheidenheit und Großzügigkeit führen, denn ich brauche Vergebung für das, was ich nicht vollständig wissen kann, was ich nicht vollständig gewusst haben könnte, und ganz ähnlich gilt für mich die Verpflichtung, Anderen zu vergeben, die sich ihrerseits zum Teil konstitutiv undurchschaubar sind." (ebd.: 56)

Butler schöpft diese Norm aus der poststrukturalistischen Kritik an unabhängigen und selbsttransparenten Subjekten, die schon vor der Gesellschaft existieren. Sie will mit ihrer Ethik der Anerkennung und Vergebung dem Vorwurf entgegen treten, dass ethisches Handeln nicht möglich sei, wenn die Subjekte nicht selbstbestimmt seien. Butler betont, dass die Konstruktion eines souveränen Subjekts einen Akt der ethischen Gewalt, darstellt. Ihre Auseinandersetzung mit Formen der Gewalt wird im übernächsten Kapitel 4.2.6 Thema sein. Um diese zu verstehen, gilt es zuvor zu erörtern, welche weiteren normativen Schlussfolgerungen Butler aus der Tatsache zieht, dass Subjekte nicht autonom, sondern Anderen ausgesetzt und von ihnen abhängig sind.

4.2.5 Verantwortung für Andere und die Verteilung von Prekarität

Die bisher beschriebenen Normen Butlers münden in ihrer Gesamtheit in Butlers politische Vision: Allen Menschen ein lebbares Leben zu ermöglichen.

> „Dass unser Überleben von Menschen entschieden werden kann, die wir nicht kennen und über die letztlich keine Kontrolle besteht, bedeutet, dass das Leben gefährdet ist und dass die Politik darüber nachdenken muss, welche Formen der sozialen und politischen Organisation am meisten dazu beitragen, gefährdete Menschenleben auf der ganzen Welt zu erhalten." (Butler 2009a: 44)

Im Zentrum dieser Vision steht die Frage, was zum einen überhaupt als Menschenleben und zum anderen als lebbares Leben angesehen wird. Schon allein die Frage nach dem „Menschenleben" ist prekär, da nicht im Vornhinein, quasi von Natur aus feststeht, was Leben ist. Auch hier gilt die poststrukturalistische Erkenntnis, dass

unsere Wahrnehmung, was wir als Leben und insbesondere menschliches Leben definieren, durch gesellschaftliche und politische Diskurse geprägt ist. Die Normen der bestimmenden Diskurse lenken unsere Auffassung, welche Phänomene wir als einerseits lebendig und andererseits als Leben mit einem Wert erkennen. Wir treffen aber nicht nur eine Unterscheidung zwischen Dingen und Lebendigem, sondern auch innerhalb des Lebendigen gibt es Abgrenzungen, welches Leben als mehr oder weniger wertvoll eingeteilt wird. Einige Lebensformen gelten zwar als lebendig, aber noch nicht als Leben, das zu schützen und zu erhalten ist. Es ist beispielsweise in unserer westlichen Gesellschaft nahezu selbstverständlich, dass über Pflanzen zum menschlichen Nutzen verfügt wird. Obwohl unsere Gesellschaft Tiere als empfindungsfähige Lebewesen anerkennt, billigen wir es, dass Tiere in der Massenhaltung milliardenfaches Leid erfahren.

Butlers Diskussion des Lebens konzentriert sich auf das menschliche Leben. Innerhalb des menschlichen Lebens wird unterschieden zwischen Leben, die einen hohen Wert erhalten und daher sehr stark beschützt werden, und Leben, die als minderwertig gelten oder gar nicht erst als menschlich erkannt werden. Der Bereich des menschlichen Lebens birgt nämlich die Abgrenzung zum Nichtmenschlichen, womit nicht nur Dinge, pflanzliche oder tierische Leben gemeint sind, sondern auch jene menschliche Lebensformen, die in unserer Auffassung nicht als schützenswert angesehen werden oder um die bei Verletzung oder Tod nicht getrauert wird. Beispiele für solche Grenzfälle des Menschlichen sind, ab wann wir einen Embryo als menschliche Person betrachten oder wann bestimmte Gruppen aus dem Menschlichen ausgeschlossen werden, wie es in der Geschichte Sklav_innen, sogenannten minderwertigen Rassen oder auch Behinderten widerfahren ist.

Aus der Tatsache, dass menschliche Wesen nicht immer den Status eines Menschen erhalten, schlussfolgert Butler, dass die Frage, was als Leben und was als Menschenleben gilt, eine eminent politische Frage ist. Die Entscheidung über die Kategorie des Menschlichen hängt von den Normen und Machtprozessen jener Diskurse ab, die unsere Wahrnehmung des Lebens bestimmen: „Das ‚Sein‘ des Lebens selbst verdankt sich ganz bestimmten Vorentscheidungen; daher können wir von diesem ‚Sein‘ nicht sprechen, ohne von vornherein die Operationen der Macht im Blick zu haben, und wir müssen die spezifischen Mechanismen der Macht offen legen, durch welches Leben als solches erst hervorgebracht wird.“ (Butler 2010: 9, vgl. ebd.: 76)

Für Butler hat die politische Entscheidung, was als Leben bestimmt wird, weitreichende Folgen. Der Schweregrad dieser Folgen tritt in ihrer Theorie umso mehr zu Tage, da sie nicht die liberale Auffassung teilt, dass die Subjekte autonom, souverän und prinzipiell auch ohne die sie umgebende Gesellschaft lebensfähig seien, solange sie nur einen „inneren Überlebensantrieb“ (ebd.: 27) besitzen. Butler betont stattdessen, dass Menschen sowohl abhängig von Anderen als auch mit ihnen verbunden sind. Ihre grundlegende These besagt, dass allem Lebendigen gemein ist,

dass es gefährdet ist. Mit Gefährdung (precariousness) meint sie, dass unsere Leben endlich und der steten Gefahr des Todes ausgesetzt sind. Unsere Körper sind verletzlich und daher einerseits beschädigenden Einflüssen von außen ausgeliefert und andererseits auf lebenserhaltende Bedingungen angewiesen. Auch wenn diese Definition derzeit als weitreichend und umfassend angesehen werden muss, macht Butler hier den gleichen „Fehler" wie die von ihr kritisierten Theorien. Indem sie eine Form von Leben über die Gefährdung definiert, schafft sie mögliche Ausschlüsse aus dem Kreis des Lebendigen. Doch jenseits des Lebendigen existiert vor allem die Welt der Dinge, die menschlichem Handeln fast ungeschützt ausgesetzt ist (vgl. Nussbaum 2002: 90-162). Zum Beispiel in der immer wieder aufflammenden Diskussion um künstliche Intelligenz könnten Butlers einschließend gedachte Kategorien abschottend wirken. Insbesondere der Rekurs auf die Körperlichkeit könnte sich gegen Formen von Leben wenden, die nicht auf einen bestimmten Körper angewiesen sind. Daher muss die oben genannte Argumentation von Butler im butlerschen Sinne verdeutlicht werden: Angesichts des heutigen Standes der Forschung über künstliche Intelligenz kann Butlers Definition Bestand haben, doch nur wenn gleichzeitig die Bereitschaft bestehen bleibt den Begriff des Lebens bei Bedarf neu zu fassen. Die Gefährdung darf nicht allein auf den Körper als Grundlage zurückgreifen, sondern diesen nur als Beispiel für die Verletzlichkeit heranziehen. Zentral für die weitere Argumentation muss die Gefährdung eines möglich gewaltfreien Fortbestandes der eigenen Existenzform sein, die dann als „Leben" bezeichnet wird.

Gehen wir also davon aus, dass das Leben gefährdet ist, dann bedarf es der Zuwendung, des Schutzes und der Unterstützung, welche größtenteils im Zusammenleben mit anderen Menschen gewährleistet werden. Diese Gefährdung lässt sich nicht denken, ohne die gesellschaftlichen und sozialen Umstände des Lebens zu berücksichtigen. Leben kann nur dann gedeihen, wenn es in einem sozialen Umfeld gelebt wird, das für die Bewahrung des Lebens Sorge trägt.

> „Wenn wir sagen, ein Leben ist verletzlich, kann verloren oder zerstört werden, ein Leben kann systematisch bis zum Eintritt des Todes vernachlässigt werden, dann betonen wir damit nicht nur die Endlichkeit dieses Lebens (die Gewissheit des Todes), sondern weisen zugleich auf seine Gefährdung, das heißt darauf hin, dass der Erhalt eines Lebens die Erfüllung gewisser sozialer und wirtschaftlicher Bedingungen erfordert. Gefährdetsein impliziert bereits Zusammenleben, also die Tatsache, dass unser Leben in gewissem Sinn immer schon in der Hand des Anderen liegt. Mit dem Gefährdetsein ist das Ausgesetztsein sowohl gegenüber denen verbunden, die wir kennen, als auch gegenüber jenen, die uns unbekannt sind, die Abhängigkeit von Menschen, die uns vertraut sind oder die wir kaum kennen oder von denen wir überhaupt nichts wissen." (Butler 2010: 21, vgl. ebd.: 26f.)

Die Gefährdung ist für Butler eine Grundbedingung des Lebens, die alle Menschen miteinander teilen. Allerdings sind die tatsächlichen Gefährdungen für einzelne Menschen nicht gleich hoch:

„Um Unterdrückung bekämpfen zu können, muss man verstehen, dass Menschenleben nicht gleichmäßig unterstützt und aufrechterhalten werden, dass die physische Verletzbarkeit des Menschen auf dem Globus vollkommen unterschiedlich verteilt ist. Bestimmte Menschenleben werden in hohem Maße geschützt und die Außerkraftsetzung ihrer Ansprüche auf Unantastbarkeit reicht aus, um einen Krieg auszulösen. Andere Menschenleben werden eine solche schnelle und wild entschlossene Unterstützung nicht finden und nicht einmal als ‚betrauernswert' eingestuft werden." (Butler 2009a: 45)

Die Verteilung von Gefährdung hängt von gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen ab.[317] Diese Rahmenbedingungen umfassen jene Diskurse, die unsere Wahrnehmung prägen, was überhaupt als Leben und menschlich angesehen wird. Solche Diskurse beeinflussen, welche Leben wir als schützens- und bewahrenswert anerkennen, welche Emotionen wir ihnen gegenüber bringen und wie wir sie behandeln. Je nachdem, wie viel Anerkennung und Wertschätzung einem Menschen in spezifischen Diskursen zukommt, desto eher erlangt ein Mensch den Subjektstatus, erhält Zuwendung oder wird vor Verletzungen geschützt.

Ein Mensch allerdings, der seinen Status des Menschlichen verloren beziehungsweise nie errungen hat, kommt selten in den Genuss von Menschen- und Schutzrechten, ist oftmals Angriffen ausgesetzt, kann sich seiner körperlichen Unversehrtheit nicht sicher sein und ist durch den sozialen Ausschluss eher Armut, Krankheiten und Unterdrückung ausgesetzt. Die Chance auf physisches Überleben ist für einen Menschen, der einen sozialen Tod erlitten hat oder im sozialen Leben nie existierte, viel geringer. Butler wählt für die Gefährdungen, denen die Menschen aus politischen und gesellschaftlichen Gründen ausgesetzt sind, den Begriff der Prekarität (precarity):

„Der Begriff der Prekarität bezeichnet jenen politisch bedingten Zustand, in dem ganz bestimmte Bevölkerungsgruppen aus sozialen und wirtschaftlichen Unterstützungsnetzwerken herausfallen und dem Risiko der Verletzung, der Gewalt und des Todes ausgesetzt werden. Diese Bevölkerungsgruppen sind besonders gefährdet durch Krankheit, Armut, Hunger, Vertreibung und Gewalt ohne jeden Schutz. Prekarität bezeichnet auch den politisch zu verant-

---

317 Butler bemerkt, dass die soziale und politische Behandlung eines Menschen nicht die alleinige Ursache für Gefährdung ist. Allerdings können Gefährdungen abseits des Sozialen erheblich durch soziale und politische Umstände verstärkt oder verringert werden, indem Schutz und Pflege gewährt oder verweigert werden.

wortenden Zustand der maximierten Gefährdung bestimmter Bevölkerungsgruppen durch willkürliche staatliche Gewalt […].“ (Butler 2010: 31f.)

Die Prekarität, in der sich Menschen oder Gruppen befinden, ist kein Zustand, der unbeeinflussbar wäre. Wie sich der Grad an Gefährdung, der sich alle Menschen gegenüber sehen, in der gesellschaftlichen Praxis auf einzelne Menschen oder Gruppen verteilt, ist das Ergebnis politischer Entscheidungen und Handlungen, die wiederum das Produkt von gesellschaftlichen Diskursen sind.

Butler leitet aus den Tatsachen der Gefährdung aller Menschen und der politisch bedingten Zuweisung von Prekarität eine ethische Verantwortung ab: Erstens tragen wir eine Verantwortung für die Leben Anderer, denn als gefährdete Menschen müssen wir eingestehen, dass unser Leben in den Händen Anderer liegt, aber ebenso deren Leben von unseren Taten abhängt. Durch unsere Handlungen steigt oder sinkt die Gefährdung Anderer, selbst für Menschen, denen wir gar nicht unmittelbar nahe kommen. Diese gegenseitige Abhängigkeit wird umso deutlicher in der heutigen globalisierten Welt, in der Konsument_innen beispielsweise mit dazu beitragen, unter welchen Arbeits- und Lebensbedingungen die Arbeiter_innen die Produkte fertigen. Da wir die Gefährdung Anderer beeinflussen, ist es laut Butler ethisch geboten, deren Gefährdung zu verringern. Zweitens haben wir die Pflicht, die bestehende Verteilung von Prekarität nicht als gegeben hinzunehmen, sondern als politische Aufgabe aufzufassen.

Für eine politische Theorie bleibt Butler hier zu vage. Sie äußert sich nicht, wie konkrete Gefährdungen verringert werden sollen und auch nicht, wer eine Gefährdung definiert und misst. Es fehlt überdies eine Definition ob Gefährdung summarisch begriffen werden und miteinander verrechnet werden kann. Oftmals sind politische Entscheidungen nicht eindeutig. So kann eine Entscheidung kurzfristig die Gefährdung verringern und langfristig erhöhen oder umgekehrt. Wie soll zum Beispiel eine Technologie wie die Kernkraft begriffen werden, die einerseits durch bezahlbare Energie Hunger und Armut bekämpfen kann, andererseits durch mögliche Katastrophen und Kernwaffen ein enormes Gefährdungspotenzial birgt? Noch weitergehend ist das Problem der zukünftigen Generationen. Kann sich eine Politik, die sich an der Gefährdung der Menschen orientiert, drängenden Zukunftsfragen widmen, also der Gefährdung noch nicht existierender Menschen? Wie ist es mit der Ausbeutung von Naturschätzen, die das Leben der jetzt lebenden Menschen erleichtern kann, aber die Welt in der Zukunft zu einer unbewohnbareren Stätte macht? Hier bleibt Butler die Antwort auf wichtige politische Fragen schuldig.

Sie selbst wählt einen anderen Weg, indem sie anerkennt, dass es nicht möglich ist, ohne die Zuhilfenahme einer weiteren Norm zu bestimmen, welche Ziele eine Politik haben sollte, die sich der Prekarität annimmt. Butler plädiert hier für den Grundsatz der Gleichbehandlung: „Die Anerkennung gemeinsamer Gefährdung bringt starke normative Verpflichtungen zur Gleichstellung mit sich […].“ (Butler

2010: 34) Eben weil die Gefährdung eine Tatsache für alle Menschen darstellt und sich eine Ungleichverteilung von Prekarität erst aus politischen und sozialen Umständen heraus ergibt, muss „Gefährdung in Begriffen der Gleichheit" (ebd.: 29) gedacht werden. Es sollte das normative Ziel sein, die Gefährdung von stärker exponierten Menschen zu mindern und Unterschiede in der Gefährdung abzubauen.

Es sind mehrere Alternativen denkbar, wie die von Butler konstatierte Ungleichheit verringert werden kann. Denkbar ist beispielsweise eine utilitaristische Lösung, bei der die Summe der Gefährdungen aller minimiert wird, oder auch die Rawlsche Alternative, bei der diejenigen besser gestellt werden sollen, denen es in der Gegenwart am schlechtesten geht. Ebenso wäre eine kleine Schlechterstellung mancher für eine große Besserung für andere eine Lösung. Für Butler sind diese Fragen allerdings erst der zweite Schritt: Die Frage der Menschlichkeit geht der Frage nach Gerechtigkeit noch voraus, da Gerechtigkeit in unseren Kulturen zuvorderst *Menschen* zukommt. Für Butler gerät die Frage der Menschlichkeit zu oft aus dem Blick, obwohl sie eine Bedingung für Gerechtigkeit darstellt. Eine Theorie der Gerechtigkeit, die Aussagen dazu trifft wie diese Minimierung von Gewalt in der Praxis organisiert werden kann, fehlt jedoch in Butlers Überlegungen.

Butler zieht aus der ethischen Verantwortung für die Leben Anderer nicht den Schluss, dass es ein „Recht auf Leben" gäbe (vgl. ebd.: 25). Eine solche Schlussfolgerung würde leugnen, dass der Tod ein unumgängliches Ende des Lebens ist. Ebenso wenig will sie in essentialistische Thesen verfallen, die „Menschenleben" oder „Personen" besonderen Schutz und besondere Rechte zuschreiben wollen, und daher das Recht auf Leben mit einem bestimmten Bild vom Menschen verknüpfen. Eine klare Abgrenzung, was ein Mensch ist, kann nicht gezogen werden und baut auf Ausschlüssen des Nichtmenschlichen auf.

Butlers Ausweg aus den „anthropozentrischen und liberalistisch-individualistischen Vorannahmen" (ebd.: 26) ist, nicht den Schutz vor Gefährdung mit essentialistischen Konzepten wie dem Mensch- oder Personsein zu verknüpfen. Diese Konzepte übersehen, dass die Menschen nur in einem Beziehungsgefüge und innerhalb von sozialen Abhängigkeiten (über)leben können. Die Normen und Diskurse dieses sozialen Umfelds sind entscheidend dafür, was es heißt ein „Mensch" oder eine „Person" zu sein und welche Folgen solche Zuschreibungen haben.

„Wer […] Entscheidungen fällt oder Schutzrechte zuerkennt, tut dies im Kontext gesellschaftlicher und politischer Normen, die den Rahmen des Entscheidungsprozesses bilden, und er entscheidet in Bezug auf gemutmaßte Kontexte, innerhalb welcher die Zuerkennung von Rechten anerkannt werden kann. Anders gesagt sind Entscheidungen soziale Praktiken, und die Zuerkennung von Rechten ist genau dort möglich, wo Diskursbedingungen gegeben sind oder, sofern sie noch nicht institutionalisiert sind, dennoch in Anspruch genommen werden können." (ebd.: 28)

Butler fordert also vielmehr, die sozialen Umstände und Diskurse in den Blick zu nehmen, welche die Behandlung von Menschen, deren Leben und Überleben bedingen. „Wo ein Leben keine Chance hat zu gedeihen, hat man für die Verbesserung seiner einschränkenden Bedingungen Sorge zu tragen." (ebd.: 29) Butler zielt allerdings nicht nur darauf ab, Gefährdungen zu mindern, um das reine Überleben zu sichern. Für sie geht dem Überleben ein Leben voraus, das lebbar ist. Es sollen Bedingungen geschaffen werden, die ein Leben lebbar machen.[318]

Die politischen und sozialen Entscheidungen, welche Bedingungen für welche Leben zugrunde gelegt werden, bestimmen darüber, ob diese Leben lebbar sind. Die gesellschaftliche Normierung von „Menschsein" und „Leben" führt dazu, dass es nur eine begrenzte Anzahl an Möglichkeiten gibt, wie jemand ein anerkanntes Leben als Mensch führen kann. All jene, die nicht diese Möglichkeiten umsetzen, sehen sich mit vielfältigen Gefahren konfrontiert: Ihr Leben genießt wenig oder gar keinen Schutz und sie provozieren manchmal durch ihre bloße Anwesenheit Ängste und Aggressionen. Ihre Stimme hat kein vollwertiges Gewicht und sie haben wenige oder keine Partizipationsmöglichkeiten an gesellschaftlichen Handlungen. Zudem müssen sie oftmals ihren Lebensweg rechtfertigen sowie sich unter sozialem Druck behaupten. Die gesellschaftlichen Normierungsmechanismen können dazu führen, dass die Ausgeschlossenen selbst ihr Leben nicht als „richtiges" betrachten und dass sie sich womöglich als „unwirklich" ansehen, als Wesen, die es nicht geben sollte (vgl. Butler 2009a: 54, 58; Butler 2012).

Auch wenn Butler in ihren Werken sehr stark die negative Seite der Normen herausarbeitet, so sind Normen für sie nicht nur negativ, sondern eher zwiespältig: Sie führen zum einen zwar dazu, bestimmte Lebensmodelle abzuweisen und zu diskreditieren. Zum anderen tragen sie jedoch dazu bei, das Leben in der Gemeinschaft erst lebbar zu gestalten, weil sie unsere gegenseitige Abhängigkeit von Anderen und unsere psychische wie körperliche Verletzbarkeit in einen friedlichen Rahmen bringen. Butlers politisches Ziel ist, diejenigen Normen zu erhalten und zu fördern, die bei der Bewältigung des Lebens helfen, und jene zurückzuweisen, die Lebens-

318 Butler spricht in ihren englischen Originaltexten von „liveable". In den Übersetzungen wird dies unterschiedlich ins Deutsche übertragen, zum Beispiel als „lebenswert", „lebensfähig" (Butler 2002b: 8) oder „bewältigbar" (Butler 2009a: 356). In ihrer in Deutsch vorgetragenen Rede zur Verleihung des Frankfurter Adornopreises spricht sie selbst von „lebbar" (Butler 2012). Diese Übersetzung werde ich übernehmen, da sie anders als „lebenswert" neutraler formuliert ist und nicht eine Beurteilung impliziert, ob ein bestimmtes Leben überhaupt wertvoll sei. „Bewältigbar" hingegen fehlt der unmittelbare Bezug auf das Leben an sich. Wenn im Folgenden dennoch auf die Wendung „lebenswert" zurückgegriffen wird, dann als Bezug auf die Sichtweisen einer Gesellschaft, was als lebenswert anerkannt ist, und nicht auf Butlers Forderung, lebbares Leben zu fördern.

modelle verunmöglichen. Bei jenen Normen, die auf beide Arten zugleich wirken oder verschiedene Gruppen unterschiedlich betreffen, plädiert Butler dafür, jene Normen zu stärken, welche die geringsten Ausschlüsse hervorrufen.

> „Am wichtigsten ist ein Ende der Praxis, für alle Menschenleben zum Gesetz zu machen, was nur für einige wenige lebbar ist, und ebenso wichtig ist ein Verzicht darauf, allen Menschenleben etwas vorzuschreiben, was für einige nicht lebbar ist. Die Unterschiede bei Position und Wunsch setzen der Universalisierbarkeit als einem ethischen Reflex Grenzen. Die Kritik an den Geschlechternormen muss im Kontext der Menschenleben situiert werden, und sie muss von der Frage geleitet sein, was die Möglichkeiten, ein lebenswertes Leben zu führen, maximiert und was die Möglichkeiten eines unerträglichen Lebens oder sogar eines sozialen oder buchstäblichen Todes minimiert." (Butler 2009a: 20)

Wie in den meisten politischen Äußerungen bleibt Butler hier vage, da eine Festlegung auf bestimme Inhalte genau dem widerspricht, was sie anstrebt: Eine kritische Offenheit bei der Bewältigung politischer Fragen. Dennoch müsste sie hier spezifischer werden. Denn Ausschlüsse können sowohl quantitativ als auch qualitativ gemessen werden. Auch die Definition eines „lebenswerten Lebens" ist hoch umstritten, wie die immer wieder aufkommenden Debatten um das Existenzminimum oder das Spannungsfeld relative/absolute Armut zeigen. Damit ist die Gefahr groß, dass Butlers Ansatz sich in einem politischen Kampf über die Deutungshoheit darüber verliert, was „wenig" und was „zu wenig" bedeutet. Hier greift der Verweis auf eine notwendige Offenheit von Normen und auf den „Kontext der Menschenleben" zu kurz. Notwendig wären weitergehende Überlegungen zu den Bedürfnissen von Menschen und der Frage, wie im politischen oder ethischen Kontext diese Bedürfnisse erkannt und rechtmäßige von unrechtmäßigen Ansprüchen unterschieden werden können. So kann Butler nur ein sehr allgemeines Bild formulieren.

Für sie bilden die Normen der Anerkennung, der Vergebung, der Kritik und der Offenheit die entscheidenden Grundlagen, um lebbares Leben zu ermöglichen: Nur wenn die gesellschaftlichen Normen so gestaltet werden, dass mehr Menschen als vollwertige und handlungsfähige Subjekte anerkannt werden, dann stellen ungewöhnliche Lebensentwürfe weniger ein Risiko dar, dass ein Mensch entmenschlicht wird, den Subjektstatus verliert und in die Gefahr von Gewalt und Ausgrenzung gerät. Vielmehr wird akzeptiert, dass andere Menschen nie vollständig erfasst oder verstanden werden können, und dass ihnen deswegen nachsichtig gegenüber getreten werden sollte.

Eine unabdingbare Grundlage für die Umgestaltung von Normen bildet die Hinterfragung von eben diesen Normen. Nur wenn Normen nicht als gegeben angesehen werden, sondern ihre Kontingenz und ihre gesellschaftliche Konstruktion bekannt sind, können sie verändert und erweitert werden. Das gilt auch für die Normen, die festlegen, wer als Mensch gilt und welches Leben als lebbar betrachtet

wird. Eine Offenheit für Veränderungen muss daher ebenfalls bestehen: Sie garantiert, dass nicht von vorneherein bestimmt wird, wie Änderungen zu verlaufen haben. Nur mit Offenheit sind die Menschen bereit, ungewöhnliche Lebensentwürfe oder Menschen, die nicht den Erwartungen entsprechen, nicht gleich mit Aggressionen und Ausgrenzung zu begegnen, sondern ihr eigenes Bild vom lebenswerten Leben zu überdenken. „Im Namen der Gewaltlosigkeit müssen wir für die Wandlungen des Menschlichen offen sein." (Butler 2009a: 63)

4.2.6 Ein lebbares Leben durch möglichst geringe Gewalt

Butler würde ihren eigenen Ansprüchen nicht gerecht werden, würde sie selbst einen Katalog an Werten und Normen vorlegen, der definiert, was sie als lebbares Leben ansieht. Sie bietet allerdings ein Kriterium an, das als Indikator dienen kann: Ein lebbares Leben ist nur denkbar, wenn Gewalt in diesem Leben so gering wie möglich gehalten wird. „Es ist klar, daß man normative Urteile fällen muß, um politische Ziele zu setzen. Meiner Arbeit geht es in gewisser Weise darum, die Grausamkeiten, durch die Subjekte produziert und differenziert werden, zu entlarven und zu verbessern." (Butler 1995b: 131f., vgl. das Kapitel „Außer sich" in Butler 2009a) Ihr Ziel ist es, Gewalt nicht als selbstverständliches und naturgegebenes Phänomen innerhalb der sozialen Beziehungen zu betrachten, sondern einen Anspruch auf Gewaltlosigkeit – oder zumindest eine Empfänglichkeit für einen solchen Anspruch – zu etablieren (vgl. Butler 2010: 154). Um dieses Ziel zu erreichen, lotet Butler die Grundbedingungen und Voraussetzungen aus, die eine solche Empfänglichkeit ermöglichen.

Butler bleibt vage, welche Art von Gewalt sie ablehnt und welche Phänomene sie unter Gewalt fasst. Ihren Schriften sind mehrere Gewaltbegriffe entnehmbar. Erstens findet für Butler Gewalt bereits bei der Konstituierung von Subjekten statt, nämlich indem Normen auf die Individuen Normalisierungszwänge ausüben. Die Einordnung von Menschen in Gruppen oder Kategorien sowie die Zuweisung von bestimmten Identitäten, Rollen oder Interessen, denen sich die Menschen zu fügen haben, wenn sie ihre Intelligibilität in der Gesellschaft nicht gefährden wollen, gehen mit Gewalt einher.[319] Dieser Gewaltbegriff ähnelt Derridas ursprünglicher Gewalt (vgl. Kapitel 2.1.5) oder Bourdieus symbolischer Gewalt (Bourdieu 1973): Diese Gewalt wirkt sehr versteckt und wird zumeist nicht als Zwang wahrgenommen, kann aber nichtsdestotrotz das Leben von Menschen sehr stark einschränken

319 Butler sieht nicht immer Gewalt am Werk, sondern lässt lieber offen, ob nicht in einigen Fällen andere Begriffe wie „Macht" besser beschreiben, wie die Konstituierung von Subjekten vor sich geht (vgl. Butler 2007: 184 und Butler 2010: 157).

und festlegen.[320] Für Menschen, die diesen Normen nicht entsprechen, können solche Normen einen „nicht bewältigbaren Zwang“ (Butler 2009a: 20) darstellen, so dass sie ihr Leben nicht zu meistern in der Lage sind. Mitunter fühlen sich Menschen gar nicht als real, weil die Möglichkeit ihrer Existenz gesellschaftlich geleugnet wird. Die Behandlung dieser Menschen kann noch nicht einmal als Unterdrückung bezeichnet werden, da Unterdrückung mit einer Anrufung einher geht, die zumindest eine teilweise Anerkennung beinhaltet.

Dieser erste Begriff von Gewalt beschreibt, wie Menschen eine Kategorie auferlegt wird, die ihr Leben einschränkt. Zum Beispiel müssen Frauen ihr „Frausein“ performieren, um anerkannt zu werden, oder intersexuelle Menschen werden oft als krank oder als zu korrigierender Fehler der Natur angesehen und ihnen wird die Kategorie der Menschlichkeit verweigert. Diese Gewalt wird auf dreierlei Weise wirksam: Erstens durch die Zuordnung von Kategorien an sich, in die Menschen eingeordnet werden (vgl. Butler 2010: 155). Zweitens entsteht durch die Konstruktion von solchen Kategorien immer deren konstitutives Außen mit, das heißt, ein Anteil der Menschen dient als das von den Kategorien Verworfene. Drittens zeigen van der Steen et al. (2012: 34) auf, dass die Gewalt der Kategorisierung darin besteht, dass die Subjekte manche Kategorisierungen in unmissverständlicher und gleichbleibender Weise zu verkörpern gezwungen sind. „Sowohl eine eindeutige Geschlechts*zugehörigkeit* als auch *ein* konstantes Geschlecht zu ‚sein‘, stellt eine gewaltvolle Bedingung der Subjektkonstitution dar. [Herv.i.O.]“ (ebd.: 35) Die Gewalt der Kategorisierung ist also kein einmalig vollzogener Akt. Die Subjekte sind dynamisch wie auch die Sicht auf sie. Sie verändern sich ebenso wie die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, in welchen sie existieren. Das bedeutet, dass ein Subjekt seinen Subjektstatus stets erhalten und verteidigen muss, indem es ihn durch ständige performative Akte untermauert. Für Butler findet in diesem Sinne keine originäre oder gründende Gewalt statt, die das Subjekt in einem einzigen, abgeschlossenen Vorgang bildet, sondern die Subjektkonstituierung ist ein sich ständig wiederholender Prozess (vgl. Butler 2007: 182).

Diese Gewalt der Normen und Kategorien wird durch die zweite, die „ethische Gewalt“ unterstützt. Sobald Menschen als selbstbestimmte und selbsttransparente Subjekte entworfen werden, die im Kern unabhängig von der Gesellschaft agieren können, so sind sie gezwungen, genau diese Konzeption auch zur Schau zu stellen

320 Butler wählt als Beispiele hierfür die Geschlechternormen, die Menschen in ganz bestimmte Lebensmodelle pressen und inter-, trans- oder homosexuelle Menschen als nicht normal verwerfen. Ein weiteres Beispiel, um dies zu illustrieren, stellt Monika Bittls These über die Norm der „Fürsorgeoptimierung“ bei Kindern dar (Bittl 2013): In Bittls Artikel wird die soziale Norm, Kindern einen guten Start ins spätere Leben zu geben, als systematischer Zwang für Eltern beschrieben, viele (auch übertriebene) Aktivitäten zu unternehmen, um ihre Kinder optimal zu fördern.

und völlige Verantwortung für ihr Handeln zu übernehmen. Doch dies ist unmöglich zu bewerkstelligen, weil sich die Subjekte, wie in Kapitel 4.2.4 beschrieben, nicht selbst völlig kennen können und immer schon mit der Gesellschaft verknüpft sind. Sie müssen zwangsläufig an dieser Norm scheitern (vgl. Butler 2003: 55). Die ethische Gewalt ist eine Folgerung aus der Gewalt der Subjektkonstituierung, denn das selbstbestimmte und selbsttransparente Subjekt ist eine normative Kategorie, in die sich Menschen einzuordnen haben, wenn sie anerkannt werden wollen.

Die Gewalten, Menschen in Normen und Kategorien einzuteilen sowie von ihnen Souveränität und Selbstidentität zu verlangen, zieht eine dritte Art der Gewalt nach sich: Die direkte physische Gewalt. Die Gewaltbegriffe Butlers stehen in einem engen Zusammenhang: Wo Normen Menschenbilder durchsetzen, die manche Menschen entmenschlichen, besteht die große Gefahr, dass physische Gewalt entsteht.[321] Diese Gewalt überbringt „in einem gewissen Sinne die Botschaft der Dehumanisierung […], die in der Kultur bereits wirksam ist" (Butler 2009a: 46). Gewalt, die aus dem Begehren resultiert, bestimmte Normen als das einzig „natürliche" zu begreifen, wendet sich insbesondere gegen Menschen, die nicht nur andere Meinungen vertreten, sondern die sogar mit ihrer Körperlichkeit den Normen widersprechen. Sie stellen ein lebendes Gegenbeispiel dar, dass das als „natürlich" Angenommene nicht tatsächlich das einzig Natürliche ist. Lebensformen, die sich nicht in die normierten Schemata einordnen lassen, fallen auch aus den Normen heraus, die dieses Leben als wertvoll und schützenswert erachten. Ein Leben ist jedoch nur lebbar, wenn ihm ein gewisser Schutz vor körperlicher Gewalt zukommt.

> „Die Konzeption von Politik, die hier zum Tragen kommt, ist wesentlich an der Frage nach dem Überleben interessiert, daran, wie eine Welt geschaffen werden kann, in der diejenigen, die ihre Geschlechtsidentität und ihr Begehren nicht als normenkonform verstehen, nicht nur ohne Gewaltandrohung der Außenwelt leben und gedeihen können, sondern auch ohne das allgegenwärtige Gefühl ihrer eigenen Unwirklichkeit, das zum Suizid oder zu einem suizidalen Leben führen kann." (ebd.: 347)

Bei der Rezeption sorgt vor allem die zuerst erläuterte Gewalt der Subjektkonstituierung für Missverständnisse, da sie als ontologische Gewalt gelesen wird. So interpretiert Catherine Mills die Wirkungen der Normen – dass Normen bestimmen, wer überhaupt als Subjekt gilt, dass sie immer mit Ausschlüssen arbeiten und dass wir die Welt auf eine bestimmte Weise wahrnehmen – als inhärent gewaltsam. „The

---

321 Butler zieht daher einen engen Zusammenhang zwischen der Berichterstattung über Kriege und der in Kriegen verübten Gewalt. Die Bilder und die Reportagen, die über den Krieg und deren Kriegsparteien veröffentlicht werden, bestimmen maßgeblich mit, wer als menschlich angesehen wird und über wessen Tod getrauert werden darf, und wer nicht (vgl. Butler 2009c: 36).

reality-conferring capacity of the norm means that the norm makes the world in its own image, in a repeated act of constitutive violence that is itself inseparable from the inauguration and reality of the norm as norm.“ (Mills 2007: 140f., vgl. Meißner 2010: 68) Gewalt ist für Mills eine zentrale Eigenschaft der butlerschen Normen und bekommt dadurch einen ontologischen Status. Allerdings könne Butler damit nicht mehr an einer gewaltlosen Ethik festhalten, denn Subjekte, die selbst in Normen und demzufolge in Gewalt gründeten, könnten keine ethischen, das heißt gewaltlosen Subjekte werden.

Butler weist diese Lesart zurück. Sie bejaht zwar Mills Ausführungen in dem Sinne, dass in der Tat Subjekte nicht gewaltlos gedacht werden können, da sie stets in Gewalt verstrickt sind. Diese Verstrickung ergibt sich aus der Subjektkonstituierung. Subjekte werden bei ihrer Entwicklung immer wieder durch Gewalt geprägt, da die subjektbildenden Normen mit Gewalt einhergehen. Die Subjekte sind durch gewisse Normen der Gewalt ausgesetzt und diese Erfahrung kann in ihnen gewalttätige Emotionen wie Zorn oder Aggressionen hervorrufen. Sobald die Subjekte diese Normen durch ihr performatives Verhalten weitertragen, üben sie ihrerseits Gewalt aus. Diese Voraussetzung, dass Subjekte durch Gewalt geformt sind, Gewalt kennen und sie auch für ihr eigenes Handeln als Lösungsstrategie vermittelt bekommen, widerspricht für Butler allerdings nicht einer Ethik der Gewaltlosigkeit. Vielmehr bildet die Verstrickung in Gewalt eine Voraussetzung für Butlers Ethik.

Für Butler entsteht aus der Verstrickung in Gewalt eine Verantwortung des Subjekts. Einerseits können Subjekte nicht völlig frei agieren und sich daher nicht der Prägung durch formierende, gewaltsame Normen entsagen. Sie müssen sich eingestehen, selbst in eine Geschichte der Gewalt verwoben zu sein. Andererseits sind sie durch diese Normen nicht determiniert. Für Butler schließt die Subjektwerdung mit ein, dass ein Subjekt sich von seiner konstituierenden Gewalt abwenden kann. Es sollte „immer noch möglich sein zu sagen, dass es zwischen der Gewalt, die uns formt, und der Gewalt, mit der wir nach unserer Formung unser Dasein führen, zu einem entscheidenden Bruch kommen kann“ (Butler 2010: 155). Möglich wird dieser Bruch dadurch, dass die Bildung des Subjekts kein einmaliger oder abgeschlossener Vorgang ist, sondern sich performativ abspielt. Das heißt, dass das Subjekt eine Norm immer wieder vollziehen muss. Es ergeben sich dabei fortlaufend Gelegenheiten diese Norm und die damit einhergehende Gewalt zu bestätigen, sie abzulehnen oder sich von den gewaltsamen Ergebnissen der Norm zu distanzieren. Überdies wendet Butler ein, dass die Gewalt, die das Subjekt bei der Performanz der Normen anwendet, nicht dieselbe sein muss, die bei der Bildung dieses Subjekts wirksam wurde. Das Subjekt ist nicht im Vornhinein zur Gewaltausübung bestimmt, sondern es hat durch die Performativität begrenzte Handlungsspielräume, gewaltlos zu agieren. „In Gewalt verstrickt sein bedeutet, dass dieser Kampf [um Gewaltlosigkeit, Anm. der Verf.], auch wenn er heftig, schwierig, hinderlich, ungleichmäßig und notwendig ist, keinen Determinismus darstellt.“ (ebd.: 158) Die

Verantwortung des Subjekts besteht darin, bei der performierenden Wiederholung von Normen nicht zwangsweise Gewalt weiter zu tragen, sondern aktiv darum zu ringen, von den gewaltsamen Normen und der Gewaltausübung abzuweichen.

„Es geht nicht darum, die eigenen Entstehungsbedingungen auszulöschen, sondern nur darum, Verantwortung für ein Leben zu übernehmen, das sich gegen die determinierende Macht dieser Bedingungen zur Wehr setzt, oder das, anders ausgedrückt, Nutzen aus der Iterabilität der der eigenen Entstehungsgeschichte zugrunde liegenden Normen zieht und sich damit deren Fragilität und Transformierbarkeit zunutze macht." (ebd.: 158)

Butler macht deutlich, dass die Subjekte nicht zum Weitertragen von Gewalt gezwungen sind. Diese Hoffnung, trotz der eigenen Prägung durch Gewalt im eigenen Handeln auf gewaltlose Alternativen zurückgreifen zu können, stellt eine wichtige Grundlage für ihre Ethik dar. Doch das Ringen um Gewaltlosigkeit bezieht sich nicht nur auf die individuellen Handlungen eines Subjekts allein. Es ist nicht zu denken ohne die Verbindung zu Anderen. „Die ethische Frage der Gewaltausübung entsteht erst überhaupt im Bezug auf das ‚Du', das potentielles Objekt der Verletzung durch mich ist." (ebd.: 167) Subjekte sind nicht autonom, denn die Normen, die das Subjekt prägen, sind innerhalb sozialer Diskurse gewachsen und verknüpfen das Subjekt mit der Gesellschaft. Jeder Mensch ist sowohl verletzlich als auch gefährdet und braucht für sein Überleben und Wohlergehen den Schutz und die Unterstützung anderer. Diese Verwobenheit mit der Gesellschaft bildet Butlers zweite wichtige Grundlage für ihren Appell für einen Anspruch auf Gewaltlosigkeit.

Butler stellt den Anspruch auf Gewaltlosigkeit nicht als Prinzip oder als universelle Regel dar. Sie legt keine Rechtfertigung vor, einen solchen Anspruch allgemeingültig zu untermauern. Butler genügt es festzustellen, dass aufgrund der Gefährdung, in der sich alle befinden, der Appell für Gewaltlosigkeit von den Individuen an diejenigen gerichtet wird, die sie potentiell gefährden. An jede_n wird durch die Menschen seines_ihres näheren oder weiteren Umfelds der Anspruch gestellt, sie gewaltfrei zu behandeln:

„Wenn Gewaltlosigkeit hier in Erscheinung treten kann, dann […] ausgehend von der Einsicht in die Möglichkeit eigener Gewalttätigkeit in Bezug auf jene Leben, an die man selbst gebunden ist einschließlich derjenigen, die man sich nicht ausgesucht hat und die man nicht einmal kennt und deren Bezug zu mir somit jeglicher Vertragsvereinbarung vorhergeht. *Diese Anderen stellen einen Anspruch an mich* – aber unter welchen Bedingungen kann ich diesen Anspruch wahrnehmen und ihm gerecht werden? [Herv.d.d.Verf.]" (ebd.: 165)

Butler sieht Vorteile darin, aus der Gewaltlosigkeit nicht ein moralisches Gesetz zu machen. Im Gegensatz zu einem moralischen Gesetz negiert eine Verantwortung basierend auf den Ansprüchen der Anderen nicht die Gewalt und Aggressionen, die

Subjekte in sich tragen, und sie verleugnet auch nicht die Möglichkeiten zur Gewalt, die in sozialen Beziehungen aufscheinen. Sie erfordert vielmehr „ein moralisches Ringen mit dem Gedanken der Gewaltlosigkeit […], ein Ringen inmitten der Konfrontation mit sozialer Gewalt und mit der eigenen Aggression (die sich überdies wechselseitig beeinflussen)“ (ebd.: 159). Dieses Ringen ist den Anderen zugewandt, denn es findet statt, um die allgegenwärtige Gefährdung der Anderen zu minimieren und sie vor Gewalt zu bewahren.

Butler will in ihrer Arbeit vor allem die Bedingungen herausarbeiten, die nötig sind um einen Appell zur Gewaltlosigkeit zur Kenntnis nehmen zu können. Eine erste Bedingung sieht sie in den Individuen selbst. Diese müssen sich bewusst machen, dass sie in vielfältige soziale Beziehungen und Bindungen verwoben sind. Nicht nur werden sie selbst durch gewaltsame Normen oder Handlungen innerhalb dieser Beziehungen verletzt, sondern auch sie üben Gewalt auf Andere aus. Nur das Eingeständnis, dass man verwoben ist, dass man potentiell einer Verletzbarkeit ausgesetzt ist und dass man selbst Gewalt anwendet, ermöglicht die Übernahme von Verantwortung für die eigenen Taten (vgl. Butler 2014: 62).

Die Voraussetzung, dass der Appell zur Gewaltlosigkeit von einem Individuum gehört werden kann, liegt allerdings nicht nur in der persönlichen Verantwortung allein, sondern auch in den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen. Butlers zweite Bedingung ist, dass die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen es ermöglichen müssen, dass Menschen die Appelle auf Gewaltlosigkeit überhaupt wahrnehmen können, vor allem dadurch, dass sie das Gegenüber als solches begreifen lernen. „Gibt es aber kein ‚Du‘, oder ist das ‚Du‘ nicht zu hören und nicht zu sehen, dann kommt auch kein ethischer Bezug zustande.“ (Butler 2010: 167) Die politischen und sozialen Diskurse, die das Wissen und die Wahrnehmung der Menschen prägen, haben entscheidenden Einfluss darauf, welche Individuen als solche angesehen werden, die einen Anspruch auf Gewaltlosigkeit haben. Diese Diskurse vermitteln die Anderen als Menschen beziehungsweise als Subjekte, und sie erst geben den Anderen die Chance, ihre Stimme erheben zu können und mit ihren Ansprüchen auf Leben gehört zu werden.

Butler konstatiert, dass diese Diskurse in unserer westlichen Gesellschaft bislang einen „schematischen und unreflektierten Inegalitarismus“ (ebd.: 166) beinhalten, der die Prekarität der einzelnen Menschen höchst unterschiedlich verteilt. Der Grund dafür ist, dass das Konzept der Gewaltlosigkeit bislang mit bestimmten Gruppen verknüpft wird. „Die Vorschrift der Gewaltlosigkeit setzt immer voraus, dass es eine Gruppe von Wesen gibt, in Bezug zu denen Gewaltlosigkeit angebracht ist.“ (ebd.: 166) Es wird durch die gesellschaftlichen Diskurse geprägt, welche Gruppen jemand als schützenswert betrachtet und wer von diesem Schutz vor Gewalt ausgenommen wird: In liberalen Diskursen fällt der Schutz der Gruppe der Menschen zu (abgegrenzt beispielsweise von Tieren) oder in nationalstaatlichen Diskursen den Staatsbürger_innen, die zum Beispiel bei Unruhen kostenaufwendig

auch aus anderen Staaten evakuiert werden (abgegrenzt von Bürger_innen anderer Staaten). Für Butler ist eminent wichtig, dass diejenigen Diskurse verändert werden müssen, die Kategorien aufstellen, die das eine Leben als lebens- und betrauernswert darstellen und ein anderes nicht. Diskurse, die Ungleichheit vertreten, bilden einen Nährboden für Gewalt. Zum einen verhindern sie, dass manche Gruppen von Menschen als Menschen begriffen werden und lassen damit Gewalt gegen diese zu. Zum anderen negieren sie, dass bestimmte Menschen angreifbar oder verletzlich sind und übertragen in Folge deren Verletzlichkeit auf andere. „Gewaltlosigkeit leitet sich vom Verständnis der Gleichheit inmitten der Gefährdung her.“ (ebd.: 167) Erst wenn die ungleiche Behandlung nicht mehr durch Diskurse gestützt wird, sondern ein Bewusstsein dafür entsteht, dass die Gefährdung alle gleichermaßen betrifft, wird der Anspruch auf Gewaltlosigkeit hörbar.

4.2.7 Radikale Demokratie als Ergebnis eines Ausschlussverfahrens

Die hier vorgestellten normativen Grundsätze Butlers ziehen sich von Anfang an durch ihr Werk. In ihren frühen Schriften können ihre Normen eher implizit herausgelesen werden und es finden sich für diese auch keine direkten Begründungen. Ethischen Fragestellungen wendet sich Butler erst in ihren späteren Schriften explizit zu.[322] In Butlers Werk findet sich keine stringente Begründung, wieso sie gerade die radikale Demokratie als Regierungsform präferiert. Ihre Entscheidung für die Demokratie ist anhand ihrer normativen Grundsätze dennoch nachvollziehbar. Werden die Normen Butlers als Maßstab auf Staats- und Gesellschaftsformen übertragen (was sie selbst allerdings nicht unternimmt), so sortieren sich von der radikalen Demokratie abgesehen alle bekannten Modelle aus: Gesellschaftsformen, die auf letzten Wahrheiten beruhen, missachten die Norm der Kritik. Darunter fallen alle Modelle, die Herrschaft auf gottgegebene oder „natürliche“ Talente beziehungsweise Einsichten von bestimmten Personen oder Gruppen gründen (Monarchien, Aristokratien, Führerdiktaturen, Faschismus, theokratische Systeme). Ebenso dis-

322 Wurde Butler nach „Gender Trouble“ (Butler 1990) somit eher eine antihumanistische und relativistische Position zugeschrieben, so führt ihre jetzige Beschäftigung mit Ethik zu dem erstaunlichen Urteil Roedigs, Butler sei langweilig, „gezähmt“, weder aufregend noch spannend: „Es flirrt verdeckt ein ungewohnt christlicher Unterton durch Butlers Ausführungen. Hat sie, die Nietzscheanerin, vergessen, dass gerade moralisches Scheitern der Grundsatz ist, auf dem das Christentum sein ambivalentes Verständnis für die menschliche Fehlbarkeit, seine ganze Ökonomie der Schuld und Vergebung aufbaut? Auch der Aufruf zur Gewaltlosigkeit klingt nach Bibelzitat und caritativen Zirkeln.“ (Roedig 2003)

qualifizieren sich jene Staatsformen, die eine teleologische, „rationale“ Entwicklung der Menschheitsgeschichte propagieren (Marxismus). Alle Systeme, die für Kritik nicht offen sind und festgeschriebene Normen oder Anschauungen vertreten, verkennen, dass Erkenntnis auf Kontingenz und Machtprozessen beruht. Nur durch starken Machteinsatz können kritische Stimmen unterdrückt werden.

Die Ausschlüsse und Unterdrückung dieser Systeme verletzen zudem Butlers Norm der Inklusivität. Diese Norm fordert, dass möglichst viele Bevölkerungsgruppen Zugang zu politischen Rechten und zu politischer Teilhabe erlangen. Damit fallen Staatsformen heraus, die auf Legitimationskonstruktionen verzichten und die Teilhabe an politischen Prozessen durch Machteinsatz verhindern (Oligarchien, Diktaturen). Doch auch liberale, nationalstaatliche Gesellschaften begeben sich in die Gefahr, ihre eigenen Ausschlüsse zu wenig zu reflektieren oder diese sogar positiv zu konnotieren. Zum einen setzen sie im demokratischen Prozess oftmals bestehende (Gruppen-)Identitäten voraus, ohne den daraus Ausgeschlossenen ausreichende Möglichkeiten einzuräumen, dennoch am politischen Prozess teilzunehmen (Bürgerrechte versus Menschenrechte). Von Butlers Standpunkt aus ist davon auszugehen, dass sie alle demokratischen Theorien als defizitär ansieht, die für den demokratischen Prozess feste Identitäten und reine Repräsentation voraussetzen (repräsentative Demokratie, ökonomisches Modell der Demokratie, Elitenmodell der Demokratie, kommunitarische Demokratie). Zum anderen wollen prozedurale Demokratiemodelle zwar die Inhalte offen lassen – übersehen dabei aber, dass sie mit ihren Prozeduren einen Konsens erreichen wollen, der sich eben nicht über die dabei produzierten Ausgrenzungen bewusst ist (vgl. Butler/Laclau 1998: 243).

Mit beiden Normen einher geht die Norm der Offenheit für Veränderungen. Eine Kritik ohne Folgen kann nicht als nachhaltige und wirkungsvolle Kritik bezeichnet werden. Wer Ausgeschlossenes wieder integrieren will, muss fähig sein, die eigenen politischen Entscheidungen revidieren zu lassen, und sich offen zeigen für das ausgeschlossene Andere. Die Demokratie mit ihren regelmäßigen Wahlen erlaubt eine Revision und Überprüfung der bereits getroffenen Entscheidungen und ist offen für die Überraschung, wie die Ergebnisse der nächsten Wahl ausfallen mögen. Das Konzept der radikalen Demokratie verlangt darüber hinaus, dass auch die Grundlagen auf denen gewählt wird (Wem ist erlaubt wen wann zu wählen?), immer wieder infrage gestellt werden können. Eine politische Einheit, die sich beispielsweise auf eine kaum oder gar nicht zu verändernde Verfassung gründet und die auf dem eigenen Staatsgebiet geborenen Menschen unter diese Ordnung zwingt, kann die Norm der Offenheit für Veränderungen nicht erfüllen.

Die bis hierin getroffenen Ausschlüsse verstärken sich durch die in diesem Kapitel ausgeführte Norm der möglichst weitreichenden Gewaltlosigkeit. Sie schließt sämtliche Staatsformen aus, in denen das Gewaltmonopol in den Händen einer kleinen Minderheit konzentriert ist (Tyrannei der Minderheit). Gleichzeitig muss eine Gesellschaft verworfen werden, in denen die Mehrheit einer Minderheit ein Über-

maß an Gefährdung aufbürdet (Tyrannei der Mehrheit, direktdemokratische Systeme ohne Minderheitenschutz). Für Butler ist die Möglichkeit eines solchen Ungleichgewichts eng mit der Identifizierung verbunden, die es in einem zweiten Schritt ermöglicht eine Gruppe auszugrenzen, zu marginalisieren und damit in eine prekäre Lage zu bringen. Demzufolge muss sie eine pluralistische Gesellschaft anstreben, die auf möglichst vielen Identitätskonzepten aufgebaut ist. Um eine gleichmäßige Verteilung der Gefährdung und damit ein lebbares Leben für möglichst viele Menschen zu erreichen, will Butler dabei nicht auf die Idee des demokratisch kontrollierten Gewaltmonopols verzichten, weshalb Formen der absoluten Bindungslosigkeit (Anarchie) abzulehnen sind.

Diese Ausschlüsse führen Butler zurück zur Demokratie. Doch dabei geht es ihr nicht um konkrete Institutionen oder um bestimmte Prozeduren. Sie verbindet ihren Entwurf einer radikalen Demokratie mit einer Haltung beziehungsweise einer Entscheidung, wie Menschen miteinander leben wollen. Institutionen sind Manifestationen dieser Haltung. In diesem Sinne entwirft Butler Vorschläge, wie ein Modell demokratischer Staatsbürger_innen aussehen könnte, das die poststrukturalistischen Grundsätze mit ethischen Vorannahmen zusammenbringt. Doch ehe ihre Vorstellungen und Impulse diskutiert werden (Kapitel 5.3), muss auf Laclau und Mouffe eingegangen werden, deren Überlegungen zur radikalen Demokratie Butler stark beeinflussten.

4.3 LACLAUS UND MOUFFES *PHRONESIS*

Die Grundannahme von Laclau und Mouffe ähnelt der von Derrida und Butler: Der Gedanke, die Demokratie mittels rationaler Gründe ableiten zu können, ist eine Illusion. „[…] has not our critique of essentialism eliminated any possible basis for preferring one type of politics to another? […] If it is a question of a foundation that enables us to decide with apodictic certainty that one type of society is better than another, the answer is no, there cannot be such a foundation.“ (Laclau/Mouffe 1987: 102) Sie wollen kein Theoriegebäude konzipieren, in dem sie von einer Erkenntnistheorie zu einer politischen Theorie gelangen und darauf eine unabwendbare Argumentation für die Staats- und Gesellschaftsform der Demokratie aufbauen (vgl. Laclau 1990a: 191; Smith 1998: 60). Es gibt für sie keine zwingende Logik für Demokratie, denn jeder Versuch, Demokratie als notwendig zu begründen, läuft auf das Mitwirken an einer Hegemonie hinaus, die mit Verweisen auf Essentialismen eine geschlossene Gesellschaft konstruieren will. Eine solche Hegemonie könnte ihren Anspruch nur dann verfestigen, wenn sie verbirgt, auf welchen kontingenten Annahmen sie gründet und welche Brüche sich in ihrem Inneren befinden. Dies kritisieren Laclau und Mouffe an anderen Theorien: Marxistische Theorien glauben

die natürlichen Gesetzmäßigkeiten von Wirtschaft und Gesellschaft zu erkennen und die liberale Demokratie gründet eine Hegemonie der Rationalität. Mit ihrer poststrukturalistischen Theorie wollen Laclau und Mouffe hingegen die eigene Grundlosigkeit und die Existenz von Lücken anerkennen.

Anstatt jedoch wegen der Unbegründbarkeit in Zweifel zu verfallen, gehen sie einen anderen Weg: Sie verneinen, dass sie eine letzte Gewissheit brauchen, ja, sie empfinden eine solche als schädlich für Politik und Demokratie. Das Fehlen letzter Gewissheiten bietet für sie im Gegenteil Freiheit: Die Freiheit, durch Politik die Gesellschaft so zu gestalten, wie sie als erstrebenswert erscheint, ohne durch „Wahrheiten" auf einen bestimmten Weg festgelegt zu sein. „Humankind, having always bowed to external forces – God, Nature, the necessary laws of History – can now, at the threshold of postmodernity consider itself for the first time the creator and constructor of its own history." (Laclau 1989: 79f., vgl. Auer 2008: 254f.; Rüdiger 1996: 227)

Um die Demokratie zu wählen, reicht es ihnen, dass sie eine *politische Entscheidung* treffen. Diese Entscheidung mag kontingent und vielleicht auch nur in genau dieser Gesellschaft und zu dieser Zeit richtig sein, doch nach Laclaus und Mouffes Theorie kann nie mehr als das erwartet werden. Sie sehen die Unbegründbarkeit von Demokratie sogar als wichtige Voraussetzung für Demokratie an, denn politische Systeme, die von einer letzten Wahrheit abgeleitet sind, haben für Laclau und Mouffe den Charakter von totalitären Systemen, die sich als alternativlos präsentieren (vgl. Laclau 1990a: 192). Ein letzter Grund für die Demokratie würde verhindern, eine wirkliche pluralistische und demokratische Gesellschaft erlangen zu können.

Politische Entscheidungen werden innerhalb bestehender Diskurse getroffen und diese stellen damit die Grundlagen dar, auf deren Basis eine Entscheidung durchgeführt werden kann. Daher muss für Laclau und Mouffe niemand in Nihilismus oder Relativismus verfallen: Es ist immer möglich, zwischen den verschiedenen denkbaren Alternativen die beste auszuwählen. „But if, on the contrary, it is shown that there is no ultimate rational foundation of the social, what follows is not a total arbitrariness, but the weakened rationality inherent in an argumentative structure grounded on the *verisimilitude* of it conclusions – in what Aristotle called *phronesis*. [Herv.i.O.]" (Laclau 1990a: 194, vgl. Laclau/Mouffe 1987: 102) Laclau und Mouffe suchen nicht nach einer unveränderlichen und überzeitlichen Wahrheit, der aristotelischen *sophia*, sondern Politik soll durch die *phronesis* praktische Vernunft zeigen, indem sie das Gegebene vergleicht und darin situationsangemessen die beste Wahl findet. „This ‚ethical knowledge', distinct from knowledge to the sciences (*episteme*), is dependent on the ethos, the cultural and historical conditions current in the community, and implies a renunciation of all pretence to universality." (Mouffe 1993a: 14) Demokratie empfiehlt sich nach dieser Sichtweise durch

verschiedene Vorteile, die sie momentan (aber dadurch nicht automatisch für alle Zeiten) zur bevorzugten Lösung erheben.

Laclaus und Mouffes Begründung für die Demokratie ist mehr ein politisches denn ein wissenschaftliches Projekt. Für sie wird die radikale und pluralistische Demokratie dadurch nicht abgewertet, sondern bestärkt. Sie sehen eine Aufwertung darin, dass sie ihre Theorie nicht durch den Verweis auf Essentialismen immunisieren und Taktiken der Hegemonisierung anwenden, sondern offen die eigene Grundlosigkeit und die eigenen politischen Verbundenheiten aufzeigen.[323] Nur wenn Demokratie Kontingenz zugrunde liegt und sie nicht eine Gesellschaftsform ist, die die Gesellschaft zwangsweise einnehmen muss, ist wahrer Pluralismus gegeben. Eine einzelne Begründung für die Demokratie, beispielsweise durch Rationalität, würde Diskussionen an dem vorherrschenden Demokratiemodell unterbinden und Pluralismus verhindern (vgl. Kapitel 3.2). „Hence, while the radical democratic imaginary presupposes openness and pluralism and processes of argumentation which never lead to an ultimate foundation, totalitarian societies are constituted through their claim to master the foundation.“ (Laclau/Mouffe 1987: 105f.)

Die Vorbedingung für *phronesis* ist, dass ein Rückgriff auf die vorherrschenden Diskurse vollzogen wird, also innerhalb der Denktraditionen und Informationen, die zur Verfügung stehen, die beste Wahl getroffen wird. Der *phronesis* liegt damit derselbe Gedanke zugrunde, den Laclau und Mouffe auch in ihrer Erkenntnis- und Diskurstheorie vertreten: Nur innerhalb der Diskurse und basierend auf ihren Knotenpunkten können neue Artikulationen, das heißt neues Wissen, generiert werden. Selbst wenn kein letzter Maßstab gefunden werden kann, so heißt dies doch nicht, dass Aussagen nicht bewertet werden können. Da jeder Mensch sich in mehreren Diskursen bewegt, können Diskurse aus der Warte anderer Diskurse beziehungsweise auf der Grundlage gemeinsam geteilter Werte beurteilt werden (vgl. Howarth 1998: 290; Mouffe 1993a: 15; Mouffe 2008: 71). Bei der Begründung der Demokratie ist dies nicht anders. Wer Demokratie verteidigen will, kann das nur im Rahmen bestehender Diskurse tun.

---

323 Es kann Laclau und Mouffe allerdings zum Vorwurf gemacht werden, dass ihre Offenheit nicht so deutlich ist, wie sie sein könnte. So wird nicht eigens aufgeführt, bei welchen Diskursen sie sich für die radikale Demokratie bedienen. Die Normen und Werte, auf die Laclau und Mouffe zugreifen, fließen an vielen Stellen eher implizit – zum Beispiel durch die Methoden der Dekonstruktion und der Genealogie – in ihre Theorie ein (vgl. Geras 1987: 43). Bei der Dekonstruktion werden nämlich starke Kritiken an bestimmten Theorien geübt, aber es werden dort auch bestimmte als positiv empfundene Kernthesen behalten und für die eigenen Thesen radikalisiert. „After all, Derrida maintains that the deconstructor is always forced to borrow the syntactic and lexical resources of the deconstructed [...]” (Wenman 2003: 591).

4.3.1 Demokratische Diskurse und ihre Normen

Es lassen sich vier Hauptdiskurse und deren Normen ausmachen, denen Laclau und Mouffe verhaftet sind: Dem konsequenten Antiessentialismus des Poststrukturalismus und dem damit verbundenen Moment der Kritik und Aufklärung der Moderne, dem Ideal der Gleichheit der Moderne, dem Kampf gegen Unterdrückung aus Marxismus und Sozialismus sowie dem Freiheitsgedanken des Liberalismus. Die Normen aus diesen Diskursen wollen Laclau und Mouffe für eine beste, das heißt „plausible" Gesellschaftsform beherzigen und umsetzen.

Es mag vermutet werden, dass die Integration von Normen Laclaus und Mouffes konsequenter Ablehnung von Essentialismen widerspricht. Doch Normen sind Produkte aus historisch gewachsenen Diskursen und damit kontingent. Sie können nicht aus einer Erkenntnistheorie abgeleitet werden (Laclau 1999: 138f.). Normen werden von Laclau und Mouffe als Produkte politischer Entscheidungen angesehen und nicht als überzeitliche Werte. Auch bei den Normen lassen Laclau und Mouffe die *phronesis* walten: Sie entscheiden sich bewusst für bestimmte Werte, die sie innerhalb ihrer Diskurse als beste identifizieren. „What we have rejected is the idea that humanist values have the metaphysical status of an essence and that they are, therefore, prior to any concrete history and society. However, this is not to deny their validity; it only means that their validity is constructed by means of particular discursive and argumentative practices." (Laclau/Mouffe 1987: 102)

Beide schlagen unterschiedliche Wege ein, um mit Normen in ihren Theorien umzugehen. Mouffe betont das politische Moment aller Normen, denn sobald Normen als Knotenpunkte von Diskursen begriffen werden und nicht als überzeitliche Wahrheiten, stellen sie nichts anderes dar, als politische Entscheidungen. „Sie beinhalten ein Element von Zwang und Gewalt, das nie eliminiert werden kann und nicht durch die Sprache von Ethik und Moral alleine erfassbar ist." (Mouffe 2008: 125f.) Mouffe trennt damit die praktischen Normen, die sie als politische Konstrukte versteht, von den überzeitlichen Normen, wie sie in moralischen und ethischen Diskursen oftmals entworfen werden. Die Anerkennung, dass Normen in politischen Diskursen entstehen, mündet für Mouffe in einen Wertepluralismus (vgl. Kapitel 5.2.5). Dieser geht über einen reinen Pluralismus ohne den Bezug auf Werte hinaus, denn Mouffe sieht eine strikte neutrale Haltung einer Theorie oder eines Staates als kontraproduktiv für das gesellschaftliche Zusammenleben an. Zwar bietet ein neutraler Staat große Freiheiten für seine Bürger_innen, so dass jede_r nach den eigenen Vorstellungen des Guten leben kann. Insofern sind die Versuche der klassischen liberalen Theorien, nur neutrale Prinzipien für die Politik und die Ordnung der Gesellschaft aufzustellen, im Sinne der Essentialismuskritik zu begrüßen. Aber eine solche Haltung übersieht, dass Normen für das Zusammenleben und die Ausübung dieser neutralen Regeln benötigt werden und dass es auch Praktiken und

Anleitungen geben muss, wie diese zu interpretieren sind (vgl. Kapitel 3.7). Moral und Ethik sollen für Mouffe nicht wie in liberalen Theorien als Privatsache gehandhabt und aus dem Öffentlichen verbannt werden. Mouffe präferiert, dass eine Gemeinschaft grundlegende Normen als gemeinsame Werte kürt, aber dass die Interpretation und Auslegung dieser Werte offen bleibt. Die Normen der Gemeinschaft werden nicht als Dogmen außerhalb der Politik begriffen, sondern als wichtige leere Signifikanten, über die eine stetige politische Auseinandersetzung geführt wird. Indem die Werte der Gemeinschaft in der politischen Arena verhandelt werden, bleiben die Inhalte dieser Normen wandelbar und können an die jeweiligen Bedürfnisse der Bürger_innen angepasst werden. Gleichzeitig bieten sie genügend Möglichkeiten zur Identifikation, so dass die Bürger_innen leidenschaftlich für sie eintreten und sie verteidigen (vgl. Kapitel 5.2.5).

Laclaus Umgang mit Normen kann an seiner Diskussion über die Problematik zwischen Universalismus und Partikularismus herausgelesen werden. Normen begreift Laclau als Universalismen der Diskurse. Zwar zeigt er auf, dass sich ein Universalismus nie auf ein sicheres Fundament stellen kann und „nichts anderes ist als das zu einem bestimmten Zeitpunkt dominant gewordenes Partikulares" (Laclau 2002b: 52). Aber, so macht Laclau deutlich, Universalismen sind im Politischen notwendig. Es braucht Universalismen, um die widerstreitenden Interessen partikularer Gruppen zu regulieren und damit sich partikulare Gruppenidentitäten im Kontext des Universellen bilden können (ebd.: 53ff.). „Das Universelle entspringt dem Partikularen. Nicht als irgendein Prinzip, das dem Partikularen zugrundeliegt und es erklärt, sondern als unvollständiger Horizont, der eine dislozierte partikulare Identität näht." (ebd.: 55) Nur durch Universalismen können politische Forderungen gestellt und durchgesetzt werden. Jede partikulare Gruppe braucht den Rückbezug auf universale Normen, um ihre Interessen im Politischen formulieren zu können – zum einen weil sich Rechte für Gruppen auf universale Forderungen beziehen und zum anderen, weil Partikularinteressen sich stets auf den Kontext des Universalen beziehen, von dem sie sich abgrenzen. Wenn muslimische Frauen beispielsweise in Deutschland das Recht beanspruchen, einen Schleier tragen zu dürfen, so wird dies nicht nur mit partikularen Argumenten („der Koran schreibt dies vor"), sondern mit universellen Rechten (Religionsfreiheit, Freiheit der Kleiderwahl) untermauert.

Später führt Laclau eine Unterscheidung zwischen „dem Ethischen" und den (vielfältigen) „normativen Ordnungen" bzw. der Moral ein (vgl. Laclau 2014: 127ff.). Letztere kennzeichnen für ihn reale und gelebte Umsetzungen von ethischen Prinzipien. Das Ethische hingegen findet er in leeren Signifikanten wie der Gerechtigkeit, dem Guten oder der Gleichheit. Auch hier bezieht er sich auf das Partikulare und Universelle, denn normative Ordnungen sind immer partikulare Ausformungen eines Universellen. Die besondere Beziehung zwischen dem Ethischen und den normativen Ordnungen ist gekennzeichnet durch Mangel und Fülle: Konkrete normative Ordnungen müssen immer damit kämpfen, dass sie nie ganz an

die vermutete Fülle[324] des ethischen Ideals heranreichen, da es verschiedene Weisen gibt, einen ethischen Wert zu leben und sie nur eine davon sind. Eine partikulare normative Ordnung repräsentiert daher nicht nur eine ethische Norm, sondern zugleich auch immer den Mangel,[325] dass diese Norm nicht in Gänze gelebt wird. Es verweist auf die abwesende Fülle des Ethischen, dessen Inhalt sich als gespalten darstellt: „[…] the content of the ought […] is on the one hand a particular normative content while, on the other, this content functions as the representative or incarnation of the absent fullness. It is not the particularity of the content that is, per se, ethical, but that content in so far as it assumes the representation of a fullness that is incommensurable with it." (ebd.: 129) Für Laclau ist es unmöglich, aus den ethischen leeren Signifikanten die einen richtigen normativen Ordnungen zu deduzieren. Dennoch kann auf die leeren Signifikanten nicht verzichtet werden, müssen sich doch die normativen Ordnungen auf sie als Universalismen beziehen.[326]

Für Laclau bedeuten seine Ausführungen, dass sich aus seiner Diskurstheorie keine Normen ableiten lassen.[327] Er will Normen nicht aus seiner Theorie verbannen, sie aber auch nicht fälschlicherweise erheben, indem er ihnen ein sicheres Fundament zuschreibt, das sie nicht haben: „Die universalen Werte der Aufklärung müssen zum Beispiel nicht aufgegeben werden, sondern sollten stattdessen als pragmatische soziale Konstruktion und nicht als Ausdruck einer notwendigen Vernunfterfordernis dargestellt werden." (Laclau 2002b: 149) Nur wenn sie als etwas angesehen werden, das auch verloren gehen kann, wird sich ein Bewusstsein ausbilden, dass die Werte bewahrt werden müssen und um sie gekämpft werden muss (Laclau/Mouffe 1987: 102).

---

324 Leere Signifikanten beinhalten so viele Äquivalenzketten, dass sie gleichzeitig eine inhaltliche Fülle als auch Leere aufweisen, weil sie auf so viele Inhalte verweisen, dass sie letztlich nichts mehr aussagen (vgl. Kapitel 2.3.5).

325 Dies soll wohl an das Subjekt als Mangel der Struktur erinnern (vgl. Kapitel 2.3.9).

326 Dieses Konzept Laclaus erinnert stark an Derridas Ausführungen zum Recht als Versuch, Gerechtigkeit umzusetzen, und Gerechtigkeit als Idee (vgl. Kapitel 4.1.4). Es kann vermutet werden, dass sich Laclau von Derrida inspirieren ließ.

327 Vgl. Laclau 2002b: 118-120. In diesem Artikel kritisiert Laclau Autor_innen wie Simon Critchley, die in der Diskurstheorie und in Derridas Dekonstruktion ethische und normative Komponenten sehen und aus der Dekonstruktion eine Ethik ableiten wollen (vgl. Critchley 1998: 199f; Critchley 2004). Laclau empfindet die vorgenommenen Ableitungen nicht nur als falsch, sondern auch widersprüchlich zu den Aussagen der Dekonstruktion. Vgl. hierzu auch die Zusammenfassung von Hebekus/Völker (2012: 54f.), die allerdings fälschlicherweise Laclau als Kritiker Derridas und nicht Critchleys interpretieren.

„Many rationalists will certainly accuse such a political philosophy of opening the way to ‚relativism‘ and ‚nihilism‘ und thus jeopardizing democracy. But the opposite is true because, instead of putting our liberal institutions at risk, the recognition that they do not have an ultimate foundation creates a more favourable terrain for their defence. When we realize that, far from the necessary result of a moral evolution of mankind, liberal democracy is an ensemble of contingent practices, we can understand that it is a conquest that needs to be protected as well as deepened.“ (Mouffe 1993a: 145)

Aus den genannten Diskursen – Poststrukturalismus, Moderne, Sozialismus und Liberalismus – haben sich Laclau und Mouffe für bestimmte Normen als Grundlage entschieden, die im Folgenden dargestellt werden.

4.3.2 Antiessentialismus und Grundlosigkeit

Der Einfluss des poststrukturalistischen Gedankenguts auf Laclaus und Mouffes Demokratietheorie zeigt sich in der Ablehnung einer rationalen Legitimation für die Demokratie. Keine Theorie oder Bedeutung kann aus einer Essenz außerhalb der Diskurse erwachsen, sondern ist immer durch Machtbeziehungen und Geschichtlichkeit geprägt. Eine Hegemonie, die vortäuscht, dass sie auf einer letzten Wahrheit gründet, stellt für Laclau und Mouffe eine besonders geschickte Taktik dar, um die eigene Wirkmächtigkeit im Sozialen zu sichern. Solche Hegemonien beinhalten ein totalitäres Moment: Sobald sie sich selbst als „natürlich“, „rational“ und „wahr“ präsentieren, immunisieren sie sich gegen Kritik und verhindern jegliche Wahlmöglichkeiten oder Veränderungen. Politik ist in solchen Hegemonien kaum mehr durchführbar, da alles Handeln von der Hegemonie abgeleitet wird. Mit der Politik stirbt aber ebenfalls die Freiheit der Menschen. „If the decision is based on a reasoning of an apodictic character it is not a decision at all: a rationality that transcends me has *already* decided for me, and my only role is that of *recognizing* that decision and the consequences that unfold from it. This is why all the forms of radical rationalism are just a step away from totalitarianism. [Herv.i.O.]“ (Laclau 1990a: 194)

Laclau und Mouffe wollen aus ihrer Diskurstheorie nicht die Norm ableiten, dass Hegemonien per se schlecht seien und dass Freiheit und Kritikmöglichkeiten gefördert werden müssen (diese Normen finden sie in anderen Diskursen, nämlich in der Moderne, in Sozialismus und Liberalismus). Es wäre ebenfalls möglich, sich aufgrund der Existenz von Hegemonien für besonders gefestigte Hegemonien und eine provisorische Einigung der Gesellschaft auszusprechen, zum Beispiel im Namen eines Totalitarismus oder eines Rechtspopulismus (Laclau/Mouffe 2000: 210). „Noch einmal: ich sage nicht, daß die Demokratie die manifeste Bestimmung der Dekonstruktion ist. Theoretische und politische Argumente, die von der Dekon-

struktion ausgehen, können sich in *viele* verschiedene Richtungen entwickeln. [Herv.i.O.]“ (Laclau 1999: 136) Laclau und Mouffe suchen nach einem Diskurs, in dessen Kernaussagen die Erkenntnisse des Poststrukturalismus anerkannt und umgesetzt werden. Solch ein Diskurs soll nicht weitere essentialistische Aussagen produzieren und auch keine Universalismen vertreten, welche die Gesellschaft zu „schließen“ oder zu „versöhnen“ versuchen. Ebenso müssen die Kernaussagen dieses Diskurses eingestehen, dass innerhalb des Sozialen und der Politik verschiedene Meinungen legitim und erlaubt sind (immerhin kann durch ihrer aller Kontingenz nicht eine Meinung als über den Anderen stehend erklärt werden): Es muss ein pluralistischer Diskurs sein. Das Soziale entsteht in konfliktbeladenen politischen Auseinandersetzungen – diese wollen Laclau und Mouffe gewürdigt wissen.

Die These der Grundlosigkeit ist keine exklusive Entdeckung der Poststrukturalist_innen, wenngleich sie von diesen besonders explizit und radikal vorgetragen wird. Auch der Moderne schreibt Claude Lefort als maßgebliches Charakteristikum zu, dass der Ort der Macht zum „leeren Ort“ wird. Diese Theorie Leforts zur „demokratischen Revolution“ (Lefort 1981) ziehen Laclau und Mouffe als wichtige Referenz für ihre eigene Demokratietheorie heran. Für Lefort fand ein grundlegendes Umdenken der westlichen Gesellschaften im Zuge der Französischen Revolution statt, welche die Konstituierung von Gesellschaft radikal veränderte. Vor der Französischen Revolution konzentrierte sich der Ort der politischen Macht auf den Körper des Königs. Die europäischen Gesellschaften betrachteten sich und ihre hierarchischen Regeln als von Gott gegeben, als „natürlich“ und durch Religion und Tradition legitimiert. Der göttliche Wille wurde vom Herrscher vollzogen, daher symbolisierte der Fürst die Einheit der Gesellschaft. Seine weltliche Autorität wurde weniger als kontingenter politischer Akt angesehen, sondern vielmehr als Ableitung von Gottes Absichten und war damit ohne Alternative.[328]

Mit der Hinrichtung des Königs während der Französischen Revolution wurde mit diesem Bild von Objektivität, „natürlicher“ Ordnung und einheitlicher Gesellschaft gebrochen. Die Gesellschaft kann sich von nun an nicht mehr auf eine Essenz außerhalb ihr selbst, zum Beispiel Gott, berufen. Vielmehr muss sie sich in sich selbst gründen sowie ihre eigenen Regeln und Entscheidungen finden: Nur noch die eigene Volkssouveränität dient als Legitimation. Das erzeugt eine radikale Verunsicherung, denn wo vorher der Herrscher als Ausführer der göttlichen Vernunft für Sicherheit und Kontinuität sorgte, so bleibt nun nichts als Kontingenz und Unge-

---

328 Lefort, Laclau und Mouffe geht es nicht darum, den politischen Alltag der damaligen europäischen Königreiche und Fürstentümer zu beschreiben. Sicherlich wurde in diesen Politik durchaus betrieben, weil die Fürst_innen in der Praxis aufgrund von politischen Beschränkungen durch Ständeversammlungen, Berater_innen oder konkurrierende Adlige usw. selten eine absolutistische Stellung einnehmen konnten. Vielmehr wollen Laclau und Mouffe das symbolische Selbstverständnis dieser Zeit zusammenfassen.

wissheit. Der Gesellschaft fehlt der letzte Grund und nur durch politische Hegemonien kann zumindest zeitweise der Anschein von Objektivität aufgestellt werden. Dabei können alle getroffenen Entscheidungen immer infrage gestellt werden und neu auf die politische Agenda gesetzt werden. Macht wird nach gewissen Regeln nur zeitlich begrenzt übergeben und das Politische muss die letzten Gründe mit machtbasierten Entscheidungen füllen.

Lefort bezeichnet diesen Prozess als demokratische Revolution. Deren Charakteristikum ist, die kontingenten Grundlagen der Gesellschaft aufzuführen und deutlich zu machen, dass im Zentrum der Macht keine objektive Wahrheit oder ein „Gemeinwohl“ steht, sondern dass jegliche Macht nur auf Kontingenz, also „Leere“ gründet. In der demokratischen Revolution sieht Lefort das maßgebliche Merkmal der westlichen Moderne. Hegemonien, wie Laclau und Mouffe sie beschreiben, werden in der Moderne besonders deutlich: Da durch die demokratische Revolution die Notwendigkeit der Selbstgründung offenbar wurde, sind seitdem alle Schließungsversuche angreifbar geworden und erscheinen stets als Versuche von partikularen Strömungen, sich der Allgemeinheit mit universellen Wahrheiten aufzudrängen. „The capacity to think the contingent articulation of collective wills in and through political struggles is indeed a *distinctively modern phenomenon*, which was conditional not only upon the process of secularization but also upon the entry of the masses into political life. [Herv.i.O.]“ (Torfing 1999: 110)

Laclau und Mouffe sehen die demokratische Revolution als Rahmen, der die heutige Politik prägt. Das Bewusstsein, dass jede Gesellschaft in Politik und nicht in naturgegebenen Wahrheiten gründet, ebnete den Weg, um durch politische Akte die Gesellschaft neu denken und dies auch im Handeln umsetzen zu können. Das Denken von Kontingenz und Grundlosigkeit wurde mit der demokratischen Revolution erstmals eingeführt. Indem Laclau und Mouffe diesen Teil der Moderne betonen, trennen sie die Moderne in zwei Aspekte auf: Zum einen in die demokratische Revolution, die ein Bewusstsein von Indetermination schafft, und zum anderen in das Projekt der Aufklärung, das herrschende Traditionen durch rationale und wissenschaftliche Erkenntnisse ersetzte. Laclau und Mouffe erkennen an, dass in einer Übergangszeit dieses Projekt zur „Selbstgründung“ („self-foundation“ beziehungsweise „self-grounding“) wichtig und notwendig war, um alte Machtdiskurse hinterfragen zu können. Im Kern ist hierin allerdings nach wie vor die Determination der Gesellschaft, diesmal durch Rationalität, enthalten. Für die heutige Zeit lehnen sie diesen Part der Moderne daher als kontraproduktiv für die Demokratie ab. Die strikte Rationalität widerspricht dem eigentlichen Projekt der Moderne, dem Bewusstsein von Unbestimmtheit und Kontingenz (vgl. Laclau 1990a: 83; Mouffe 1993a: 11f.; Mouffe 1995b: 259f.).

„Sie sehen mit postmodernen Motiven die Möglichkeit gegeben, die moderne Verbindung zwischen dem demokratischen Potenzial der Aufklärung und deren philosophischen Funda-

mentalismus und Rationalismus – eine Verbindung, die sie sowohl für einen Selbstwiderspruch als auch ein Demokratisierungshindernis halten – aufzulösen. Vernunft kann nicht anstelle traditioneller erster Prinzipien wie dem Göttlichen als metaphysischer Grund gesetzt werden, ohne dabei das eigentliche Charakteristikum nachabsolutistischer Gesellschaften, deren Unbestimmtheit und Offenheit, zu unterminieren. So zeugen rationalistische Geschichtsmodelle und der auf einer essentialistischen Subjektphilosophie basierende universalistische Humanismus wiederum von der Schimäre der Kohärenz und Transparenz des Sozialen und widersprechen dem radikalen gesellschaftlichen Säkularisierungsprozeß seit der Aufklärung." (Rüdiger 1996: 142, vgl. Breckman 2004: 82)

Das neu gewonnene Bewusstsein der demokratischen Revolution hat einen weiteren Effekt. Von nun an konnte an allen existierenden Gesellschafts- und Herrschaftsformen radikale Kritik geübt werden. Die Norm, dass Traditionen und vorherrschende Verhältnisse hinterfragt werden sollen, wurde während der demokratischen Revolution im westlichen Denken verankert. „I think that here [in der demokratischen Revolution, Anm.d.Verf.] the decisive step consists in making the very democratic indeterminacy the totalizing horizon of the social, in making the radical absence of foundation the basis for a critique of any form of oppression." (Laclau 1990a: 169f.)

4.3.3 Gleichheit als Norm der Moderne

Die demokratische Revolution zeigt nicht nur die Kontingenz in allen Machtbeziehungen auf. Sie setzte in den europäischen Gesellschaften auch die Norm der Gleichheit durch, ganz so wie es Alexis de Tocqueville voraussagte: „Selbstverständlich durchdringt die Gleichheit schließlich das politische wie das übrige Leben. Die Menschen können unmöglich in einer einzigen Hinsicht immer ungleich, in allen andern gleich sein; eines Tages werden sie sich in jeder Hinsicht angleichen." (Tocqueville zitiert in Laclau/Mouffe 2000: 197)[329]

Für Laclau und Mouffe beginnt die westliche Tradition der Gleichheit mit dem Christentum, das alle Menschen als vor Gott gleich betrachtet. Diese Gleichheit im Jenseits wurde von der Aufklärung auf das politische Diesseits übertragen und zwar auf die Staatsbürger_innen, die in der politischen Öffentlichkeit als Gleiche behan-

329 Auch wenn Laclau und Mouffe ab und zu betonen, dass die demokratische Revolution nicht automatisch einen Fortschritt herbeiführe, so lesen sich ihre Ausführungen zu ihr und den subversiven Wirkungen der Äquivalenzlogik doch immer wieder wie eine Teleologie. Es fehlt hier die kritische Hinterfragung, ob und wann die Subversion der Äquivalenzlogik nicht zum Tragen kommt oder wieso sich demokratische Gruppen nicht auf diese Logik verlassen sollten.

delt werden sollen. Die gravierenden Ungleichheiten in den als noch privat erachteten Besitzverhältnissen wurden von den sozialistischen Strömungen in den Gleichheitsdiskurs eingebracht und entlarvten die liberalen Gleichheitsideale als noch nicht weitgehend genug. Heutzutage weitet sich der Gleichheitsdiskurs immer mehr auf die Ebene der Körper aus, deren Ungleichheiten lange Zeit als durch die Natur gegeben hingenommen wurden: Geschlecht, sexuelle Orientierung, Rasse und Ethnie sollen nicht mehr der Ursprung von Diskriminierungen sein. Diese Kämpfe bezeichnen Laclau und Mouffe als „Neue Soziale Bewegungen". Sie messen ihnen eine große Bedeutung bei, weil sie die Räume vervielfachen, in welchen Politik betrieben wird. Die Geschichte der Gleichheit verdeutlicht, dass Gleichheit eine Norm ist, die subversiv wirkt und sich nach und nach in alle Ebenen der Gesellschaft einschreibt.

> „Wie Claude Lefort gezeigt hat, leitete sie [die Französische Revolution, Anm.d.Verf.] somit eine neue Art und Weise der Instituierung des Sozialen ein. Dieser Bruch mit dem ancien régime, symbolisiert durch die Erklärung der Menschenrechte, liefert ihm zufolge die diskursiven Bedingungen der Möglichkeit, die verschiedenen Formen der Ungleichheit als illegitim und widernatürlich hinzustellen. Dadurch werden diese verschiedenen Formen einander äquivalent gemacht und so zu Formen der Unterdrückung. Hier läge die tiefe subversive Macht des demokratischen Diskurses, der die Ausweitung von Gleichheit und Freiheit auf immer größere Bereiche erlauben und deshalb als Ferment in den verschiedenen Formen des Kampfes gegen Unterdrückung wirken würde." (Laclau/Mouffe 2000: 196)

Der subversive Anteil der Gleichheit resultiert aus der Logik der Äquivalenz. Diese Logik findet sich in der Norm der Gleichheit unmittelbar wieder, da die Anwendung von Gleichheit die Bildung von Äquivalenzketten direkt erfordert. Äquivalenzketten sorgen dafür, dass Diskurse die Elemente anderer Diskurse in sich aufnehmen, sich erweitern und neue Artikulationsmöglichkeiten hervorbringen. Der Diskurs wird in diesem Prozess destabilisiert, da er sich durch äußere Einflüsse (Äquivalenzen zu anderen Diskursen) verändert. Auch innerhalb des Diskurses wirken Äquivalenzen unterminierend: Indem Gruppen und Individuen als gleich angesehen werden, wird ihre Differenz innerhalb des Diskurses untergraben. Charakteristische Eigenschaften werden unspezifischer: Die politischen Identitäten können nicht mehr eindeutig bestimmt werden (vgl. Kapitel 2.3.5). Kritikmöglichkeiten und Bedeutungswandel werden wahrscheinlicher. Die Besonderheit der Gleichheitsnorm ist, dass sie durch ihre Ausweitung auf immer neue Bereiche weitere Räume des Politischen schafft, die bisher als unpolitisch, weil „naturgegeben" galten.

> „Our thesis is that egalitarian discourses and discourses on rights play a fundamental role in the reconstruction of collective identities. At the beginning of this process in the French Revolution, the public space of citizenship was the exclusive domain of equality, while in the

private sphere no questioning took place of existing social inequalities. However, as Tocqueville clearly understood, once human beings accept the legitimacy of the principle of equality in one sphere they will attempt to expand it to every other sphere of life." (Laclau/Mouffe 1987: 104)

Gleichheit stellt eine wichtige Norm dar, um Unterdrückungsverhältnisse anprangern zu können, denn durch sie wird aufgezeigt, dass Unterdrückungsverhältnisse kontingent sind. Die Kritik an Unterdrückungsverhältnissen wird insbesondere durch sozialistische Diskurse formuliert, welche Laclau und Mouffe als wichtige Etappe der „demokratischen Revolution" ansehen.[330]

4.3.4 Kritik an Unterdrückungsverhältnissen als Norm des Sozialismus

Als „Post-Marxisten" setzten sich Laclau und Mouffe in den 1980ern das Ziel, durch eine Dekonstruktion des Marxismus dessen inneren Brüche und Logikfehler aufzudecken, aber gleichzeitig die wichtigen Normen und Erkenntnisse von Marxismus und Sozialismus zu bewahren. Mit ihrer antiessentialistischen Kritik entfernen sie sich radikal von den Thesen des Marxismus, dass die Geschichte determiniert sei und dass sich alle Konflikte auf Klassenkonflikte zurückführen ließen. Allerdings behalten sie die Norm bei, dass Unterdrückungsverhältnisse zu kritisieren und abzubauen seien (vgl. Laclau/Mouffe 2000: 193). Bei der Kritik an Unterdrückungsverhältnissen gehen sie über den klassischen Marxismus hinaus: Sie werten nicht nur die Unterdrückung der Arbeiterklasse als Hauptursache für soziale Ungleichheit, sondern sehen Unterdrückungsverhältnisse auch für andere Gruppierungen vorliegen, beispielsweise solche der Neuen Sozialen Bewegungen.

Es ergibt sich die Schwierigkeit festzustellen, wann überhaupt ein Unterdrückungsverhältnis vorherrscht. Da die Diskurstheorie besagt, dass zwischen allen Gruppierungen Machtverhältnisse existieren und Macht nicht aus der Gesellschaft entfernt werden kann, sind Machtverhältnisse an sich kein aussagekräftiges Kriterium. Laclau und Mouffe unterscheiden daher zwischen Unterdrückungs- und Unterordnungsverhältnissen.

In Unterordnungsverhältnissen findet eine freiwillige Unterordnung statt, das heißt eine Gruppe oder ein Individuum unterstellen sich aus eigenem Antrieb he-

330 Sozialismus ist ein Bestandteil der demokratischen Revolution, da er die Forderungen nach Gleichheit im Teilbereich der Ökonomie verfolgt. Nichtsdestotrotz betonen Laclau und Mouffe, dass die Verbindung zwischen Demokratie und Sozialismus eine Artikulation ist. Sozialismus kann genauso gut mit Totalitarismus verknüpft werden (Laclau/Mouffe 1987: 101).

raus einer anderen Gruppe. Es besteht bei solchen Verhältnissen nicht der Wille, das Unterordnungsverhältnis aufzulösen, da die Unterordnung in die Identität positiv integriert wird. Es ist Teil der Identität, sich einer anderen Gruppe zu unterwerfen und die Differenzen zwischen diesen Gruppen als natürliche zu begreifen. Bei Unterdrückungsverhältnissen hingegen schreibt sich ein Antagonismus in die Identität ein, das heißt die Unterdrücker_innen/Antagonist_innen verhindern, dass die Unterdrückten ihre Identität völlig ausbilden können. Die Unterdrückten empfinden die Differenzen zu ihren Unterdrücker_innen als aufgezwungene und haben die Vorstellung, dass mit Auflösung der Unterdrückung die eigene „wahre" Identität zum Vorschein kommen könnte.

Die Diskurstheorie liefert zwar die passende Grundlage dafür, Machtverhältnisse zu erkennen und ihre Grundlosigkeit und Kontingenz nachzuweisen. „Now if something is essentially historical and contingent, this means that it can always be radically questioned." (Laclau 1990a: 192) Allerdings kann sie nicht entscheiden, ab wann die Unterordnung in Unterdrückung übergeht. Dies kann entweder durch eine Essenz der Identität bestimmt werden, die aufzeigt, wie die Identität idealerweise ohne Machtverhältnisse aussähe, oder es braucht für die Bestimmung von Unterdrückung weitere Normen und Maßstäbe, die sich nur in anderen Diskursen finden lassen. Als Antiessentialist_innen kommt für Laclau und Mouffe nur letztere Vorgehensweise infrage. Ihr Maßstab findet sich in der Norm der Gleichheit und damit im Diskurs der Demokratie. „Unsere These ist, daß erst ab dem Moment, als der demokratische Diskurs in der Lage war, die verschiedenen Widerstandsformen gegen die Unterordnung zu artikulieren, die Bedingungen der Möglichkeit des Kampfes gegen die verschiedenen Typen von Ungleichheit existierten." (Laclau/Mouffe 2000: 195, vgl. Mouffe 1988a: 39)

Sobald Gleichheit zum zentralen Wert wird, untergräbt der Gleichheitsdiskurs Unterdrückungsverhältnisse, denn die behauptete Differenz zwischen Unterdrückten und Unterdrücker_innen wird nicht mehr als natürlich hingenommen. Das Machtverhältnis zwischen beiden Parteien erfährt eine Problematisierung und kann sich in einen politischen Antagonismus umwandeln. Damit sich ein Antagonismus bilden kann, braucht es Äquivalenzketten, welche die differentiellen Identitäten destabilisieren. Der Gleichheitsdiskurs stellt eine solche Äquivalenzkette dar, indem er mittels der Gleichheitsnorm die Rechte einer Gruppe auf eine andere Gruppe überträgt. So wird beispielsweise die Gleichheit aller Menschen in der Unabhängigkeitserklärung nicht mehr nur als Gleichheit weißer Männer begriffen, sondern auch auf Frauen oder farbige Menschen ausgeweitet. Die Identitäten („Mensch als der weiße Mann") werden in diesem Prozess durch die Äquivalenzverhältnisse in ihrer eindeutigen differentiellen Bestimmung aufgebrochen, schwammiger gemacht und lassen sich so auf neue Bereiche anwenden. Für Laclau und Mouffe gibt es zwei Arten von Äquivalenzverschiebungen, die Antagonismen erzeugen: Im einen Fall liegen Unterordnungsverhältnisse vor, die durch eine Verknüpfung mit der

Gleichheitsnorm in ein antagonistisches Unterdrückungsverhältnis umgewandelt werden. Im anderen Fall wird eine Identität ursprünglich weder durch ein Unterdrückungs- noch Unterordnungsverhältnis bestimmt. Doch durch einen sozialen Wandel werden ihr Rechte abgesprochen und sie in eine unterdrückte Position gebracht, so dass sich ein Antagonismus ausbilden kann.

Diese Ansicht, dass der Gleichheitsdiskurs die Kritik an Unterdrückungsverhältnissen ermöglicht, wirft jedoch einige Fragen auf, die Laclau und Mouffe nicht hinreichend behandeln: Kann ein Gleichheitsdiskurs nur Fortschritte in Bereichen erwirken, in denen schon vorher eine grundlegende Gleichheit festgestellt worden ist? So wurde in der Unabhängigkeitserklärung die Gleichheit aller Menschen festgestellt, doch in der Wirklichkeit nicht umgesetzt. Hier kann ein Gleichheitsdiskurs progressiv wirken. Wäre dies auch möglich gewesen, wenn in der Verfassung nur die Gleichheit aller „Weißen" festgeschrieben worden wäre? Kann ein Gleichheitsdiskurs qualitativ Unterschiedliches angleichen? Wer bestimmt darüber, welche Äquivalenzketten erhalten bleiben, überwunden oder ausgeweitet werden sollen? Schließlich gibt es auch viele Beispiele für ausufernde Gleichmacherei zum Schaden der Menschen, zum Beispiel wenn trotz ungleicher Bedingungen zwischen Männern und Frauen gleiche Kriterien bei Aufnahmebedingungen an beide Geschlechter angelegt werden.

4.3.5 Freiheit als Norm des Liberalismus

Die Ausweitung des Prinzips der Gleichheit auf weitere politische Ebenen und die Infragestellung „naturgegebener" politischer Orte hat zur Folge, dass sich demokratische Politik auf immer mehr Lebensbereiche ausdehnt. Politik ist heutzutage nicht rein auf den Staat oder die Öffentlichkeit beschränkt, sondern findet auch in ehemals privaten Feldern, wie etwa der Ökonomie und Familie, statt. Antagonismen können gleichermaßen durch den Staat, aber auch durch zivilgesellschaftliches Handeln entstehen. Der Staat gilt heutzutage nicht mehr als alleiniger Verursacher von Unfreiheit, sondern wird oft als Instanz angerufen, die vor Diskriminierung schützen soll. Laclau und Mouffe sehen das Politische daher nicht nur in einem bestimmten Raum verortet, wie dies viele liberale Theorien tun, sondern weisen auf die zunehmende Vermehrung politischer Orte hin. Das hat zur Folge, dass in der Politik nicht mehr ausschließlich Individuen und deren Interessen betrachtet werden können, sondern dass auch Gruppen mit einbezogen werden müssen, um strukturellen Benachteiligungen entgegen zu wirken. Individuen können zwar die gleichen politischen Rechte in der Öffentlichkeit haben, solange sie aber als Teil einer Gruppe weiterhin private Ungerechtigkeiten erfahren, wird sich dies auf ihr politisches Gewicht in der Öffentlichkeit auswirken.

Je nachdem, ob die Unterdrückung durch den Staat vorgenommen wird oder aus Ungleichheiten im Privaten erwächst, ändert sich die Zielrichtung der Kämpfe.

> „Handelt es sich um Widerstand mit dem Ziel, existierende Rechte gegen die wachsende Intervention des Staates zu verteidigen, ist es evident, daß der Aspekt der ‚Autonomie' wichtiger sein wird als wenn das Eingreifen des Staates gefordert wird, um Ungleichheiten zu reduzieren, deren Ursprung sich in der bürgerlichen Gesellschaft befindet. Trotzdem sind sie von gleicher Natur aufgrund ihres gemeinsamen Charakters: Die Reduzierung von Ungleichheiten und verschiedener Formen der Unterordnung." (Mouffe 1988a: 39)

Die Vermehrung politischer Räume und Gruppen macht neben der Gleichheitsnorm die Normen der Autonomie und Freiheit bedeutsam. Es findet ein Spannungsverhältnis zwischen den beiden Werten statt: Die Norm der Gleichheit wirkt darauf hin, dass die verschiedenen politischen Gruppen als gleich erachtet werden und zwischen ihnen keine Hierarchisierung vorgenommen wird. Sobald jedoch beispielsweise durch den Staat eine „Gleichmacherei" stattfindet, durch die sich Gruppen oder Individuen in ihrer Identität nicht gewürdigt fühlen, können Antagonismen auftreten, denen die Norm nach Autonomie und Freiheit zugrunde liegt.

> „Die Tatsache, daß diese ‚neuen Antagonismen' der Ausdruck von Widerstandsformen gegen Kommodifizierung, Bürokratisierung und zunehmende Homogenisierung des sozialen Lebens selbst sind, erklärt, warum sie sich oft durch eine Vermehrung von Partikularismen offenbaren und zu einer Forderung nach Autonomie selbst kristallisieren werden. Auch aus diesem Grund gibt es eine erkennbare Tendenz zur Aufwertung von ‚Differenzen' und Bildung neuer Identitäten mit der Neigung, ‚kulturelle' Kriterien hervorzuheben […]. Insoweit von den beiden großen Themen des demokratischen Imaginären – Gleichheit und Freiheit – die Gleichheit traditionell vorherrschte, verleihen nun die Forderungen nach Autonomie der Freiheit eine immer zentralere Rolle. Aus diesem Grund manifestieren sich viele dieser Widerstandsformen nicht in kollektiven Kämpfen, sondern über einen zunehmenden Individualismus." (Laclau/Mouffe 2000: 206)

Laclau und Mouffe legen dar, dass die Logik der Äquivalenz darauf hinwirkt, dass politischen Gruppen nicht nur gleiche Rechte zugeordnet werden, sondern auch ihre sonstigen differenten Eigenschaften hinter ihren Gemeinsamkeiten zurückstecken. Das heißt, dass zwar Gruppen ihre eigenen Kämpfe mit denen anderer Gruppen verknüpfen müssen, um in einer grundlosen Gesellschaft Rechte für sich beanspruchen zu können. Gleichzeitig begeben sich Gruppen jedoch in die Gefahr, nur noch als „äquivalentielle Symbole" (ebd.: 226) für den gemeinsamen Kampf zu gelten und ihre eigene spezifische Identität zu verlieren.

Als Korrektiv braucht es in einer demokratischen und pluralen Gesellschaft deswegen die Norm der Freiheit und der Autonomie, die weitere politische Räume

schaffen und die Differenzen der Gruppen betonen. Pluralismus ist für die Demokratie zentral, da er einen wichtigen Beitrag dazu leistet, die Kontingenz aller Meinungen anzuerkennen und erst einmal offen für alle Interessen zu sein, ehe sich im politischen Prozess die eine oder andere Interessengruppe durchsetzt. Daran zeigt sich, warum die Existenz verschiedener Gruppen so existenziell für die Demokratie ist: Einzig in einer pluralistischen Demokratie mit unterschiedlichen Interessengruppen wird die totalitäre Tendenz der Gleichheitsnorm nicht übermächtig. Allein vorherrschende Differenz wäre ebenso kontraproduktiv: Hier hätten die einzelnen politischen Räume keinerlei Austausch miteinander und ihre jeweils spezifische Identität müsste als „Essentialismus" formuliert werden. Keiner dieser vereinzelten Räume würde die Aufgabe auf sich nehmen, die unausgefüllte Universalität zumindest provisorisch durch eine Hegemonie zu vertreten. Auch in dieser durch Differenzen gekennzeichneten Gesellschaft würde keine Politik stattfinden (vgl. Gasché 2004: 17, 21).

Die Logik der Äquivalenz und der Differenz sollte laut Laclau und Mouffe in den Normen der Gleichheit und Freiheit gleichermaßen in der Gesellschaft gefördert werden und ihr Spannungsverhältnis darf nicht in eine Richtung aufgelöst werden. Dies hat zur Folge, dass demokratische Kämpfe (vor allem der Linken) nicht den liberalen Staat als Feind betrachten sollten, sondern seine Grundsätze schätzen und nutzen sollten („division of powers, universal suffrage, multi-party-systems, civil rights, etc." Laclau/Mouffe 1987: 105). Diese Rechte sind die notwendige Ergänzung für eine Ausweitung der demokratischen Forderungen. Laclau und Mouffe betonen,

> „daß es nämlich keinen Sozialismus ohne Demokratie und ohne Respekt vor den Menschenrechten geben kann und daß liberale politische Institutionen die notwendige Bedingung für einen wirklichen Pluralismus sind. Tatsächlich sind liberale politische Institutionen […] der wirkliche Garant dafür, daß die individuellen Rechte gegen die Tyrannei der Majorität oder gegen die Herrschaft der totalitären Partei beziehungsweise des totalitären Staates geschützt werden." (Laclau/Mouffe 2000: 23)

4.3.6 Gründe für die Demokratie

Laclau und Mouffe ziehen aus den westlichen Diskursen Normen heraus, die sie als grundlegend für eine heutige Staats- und Gesellschaftsform ansehen. Diese Normen sehen sie vor allem in der radikalen und pluralen Demokratie unterstützt und wertgeschätzt. Radikal ist Demokratie für sie, wenn sie die Werte der Gleichheit und der Kritik an Essentialismen umsetzt, ohne in eine eigene Form der Teleologie zu verfallen und letzte Wahrheiten zu vertreten. Plural ist Demokratie, wenn sie die Frei-

heitsrechte und Autonomie der einzelnen Gruppen und Individuen anerkennt sowie widerstreitende Meinungen dulden kann.

Laclau und Mouffe können Demokratie nicht aus ihrer Diskurstheorie ableiten.[331] Aber in Verbindung mit den oben genannten Normen ist die radikale und plurale Demokratie jene Staats- und Gesellschaftsform für sie, die besonders gut mit ihrer Diskurstheorie harmoniert.

„What the currents that have been called poststructuralists have created is a certain intellectual climate, a certain horizon that makes possible an ensemble of theoretico-discursive operations arising from the intrinsic instability of the signifier/signified relation. The correct question, therefore, is not so much which is *the* politics of poststructuralism, but rather what are the *possibilities* a poststructuralist theoretical perspective opens for the deepening of those political practices that go in the direction of a ‚radical democracy'. [Herv.i.O.]" (Laclau 1990a: 191)

Es gibt für Laclau und Mouffe sechs gute Gründe, wieso wir heutzutage für die radikale und plurale Demokratie eintreten und für sie kämpfen sollten (vgl. ebd.: 192f.; Mouffe 1999a: 29ff.): Demokratie unterstützt die Erkenntnis der Grundlosigkeit, hat eine Kultur des Hinterfragens der Macht, ist pluralistisch, löst tendenziell Unterdrückungsverhältnisse auf und vertritt die Normen der Gleichheit als auch der Freiheit.

Demokratie ist erstens vereinbar mit der Erkenntnis der Grundlosigkeit aus Poststrukturalismus und Moderne. Deren Normen besagen, dass es keinerlei letzte Wahrheiten gibt, auf die man sich stützen kann, und dass jegliche Essentialismen abgelehnt und kritisiert werden sollten. Demokratie, wie sie Lefort als demokratische Revolution beschreibt, unterstützt diese Norm, den „Ort der Macht" nicht mit einem Dogma zu füllen, sondern offen zu halten und politische Auseinandersetzungen als das Finden provisorischer Entscheidungen zu begreifen. Seit der Französischen Revolution hat das demokratische Imaginäre das Bewusstsein geschaffen, dass eine Gesellschaft sich nur durch sich selbst und durch politische Entscheidungen gründen kann. Als einzige Staats- und Gesellschaftsform ermöglicht die Demokratie, dass Neugründungen stattfinden können und sich nie ein partikularer Inhalt totalitär als universelle Wahrheit ausgeben kann. Durch die regelmäßigen Wahlen und die institutionalisierten öffentlichen politischen Auseinandersetzungen ver-

331 Vgl. hierzu Oliver Marcharts Kritik an Laclau und Mouffe, denen er den Gedanken unterstellt, ihr postfundamentalistischer Ansatz würde zu einer emanzipatorischen, das heißt demokratischen Politik führen (Marchart 2010: 157). Dieses Kapitel sollte deutlich gemacht haben, dass diese Unterstellung auf Laclau und Mouffe nicht zutrifft und ihre Argumentation durchaus auf weiteren Normen neben dem Postfundamentalismus aufbaut.

schiedener Gruppen zeigt Demokratie die Kontingenz jeglicher Legitimationen. Demokratie ist selbst ein Gegner von Essentialismen, da sie nicht auf Abgrenzungen und Differenzen beruht, sondern auf Gleichheit. „[…] the democratic imaginary is the opposite of any form of essentialism.“ (Laclau 1990a: 187) Essentialismen gründen darin, dass sie eine positive Identität einnehmen. In der poststrukturalistischen Sichtweise, in der alle Identitäten relational sind, kann eine positive Identität nur dann bestehen, wenn sie sich eindeutig von anderen Identitäten abgrenzt. Indem das demokratische Imaginäre die Gleichheit zwischen den Identitäten betont, wirkt die Demokratie subversiv gegen Essentialismen.

Durch ihre subversive Kraft lebt Demokratie zweitens eine Kultur des Hinterfragens und des Offenhaltens des Orts der Macht. In der Demokratie ist die poststrukturalistische Norm enthalten, dass alle Meinungen und Standpunkte kritisiert werden dürfen und können, da sie einer außerdiskursiven Grundlage entbehren. Die Demokratie institutionalisiert die Kritik in ihren Prozessen. Jegliche politische Entscheidungen stellen dezidiert keine unveränderbaren Entschlüsse fest, sondern Änderungen sind mit neuen Mehrheiten möglich. Auch personell wird niemand als Inkarnation der Weisheit behandelt: Zentrale Posten und Ämter unterliegen der regelmäßigen Neuwahl und/oder können abgewählt werden. Das Moment der Kritik wird in der Demokratie als wichtiger Grundpfeiler angesehen: Zum einen durch eine freie Presse und Werte wie Meinungsfreiheit, zum anderen durch die legitime Existenz einer Opposition. Demokratie deckt in ihren Prozessen die Machtstrukturen auf und erhebt die Grundlosigkeit zur Tugend anstatt sie zu verschleiern (Laclau 2002b: 118).

Indem Demokratie widerstreitende Meinungen akzeptiert, ist sie drittens pluralistisch. Wenn es nur relative Wahrheiten gibt und niemand eine außerdiskursive Wahrheit finden kann, sollten alle Meinungen geäußert werden dürfen und gehört werden. Keine Meinung kann von vorneherein abgelehnt werden, sondern darf nur in politischen Entscheidungsprozessen unterliegen. Es gibt einen Wettbewerb der Gruppen um die Mehrheitsmeinung. Diese Voraussetzung ermöglicht, dass Demokratie das „Wesen des Politischen“, wie vor allem Mouffe es definiert, begreifen und für sich nutzen kann. Das Politische basiert für Mouffe auf dem Austragen von Konflikten, die dadurch entstehen, dass niemand die politischen Fragen mittels einer außerdiskursiven Instanz beantworten kann. Es sind nur zeitlich begrenzte und umkämpfte Lösungen möglich – ganz so, wie es in den demokratischen Prozessen die Norm ist beziehungsweise sein sollte. Könnte man hingegen durch rationale, wissenschaftliche oder religiöse „Wahrheiten“ bestimmen, wie das Gemeinwohl aussähe, so hätte sich Politik erledigt. Sie wäre ein bloßes Vollziehen von „Wahrheiten“, und die Gesellschaft wäre bestimmt durch jene, die diese Wahrheiten zu kennen vorgeben.

Diejenigen Gruppen, die für sich „Naturgesetze“ oder letzte Wahrheiten definieren können, sind in der Lage, andere Gruppen in Unterordnungs- oder Unterdrü-

ckungsverhältnisse zu drängen. Die Norm, dass kein Individuum und keine Gruppe für sich ein Unterdrückungsverhältnis akzeptieren muss, ist viertens ebenfalls ein wichtiger Grund für die Demokratie. Durch das Anerkennen der Grundlosigkeit und Kontingenz aller Machtbeziehungen liefert Demokratie zum einen eine wichtige Grundlage, dass Unterdrücker_innen ihren Machtanspruch und die Legitimation der Unterdrückung verlieren. Demokratie bietet zum anderen den Diskurs dafür, Unterdrückungsverhältnisse als solche zu identifizieren und zu politisieren. Demokratische Gesellschaften lösen tendenziell Unterdrückungsverhältnisse auf, da sie der Norm der Gleichheit anhängen.

Gleichheit als grundlegende Norm von Demokratie ist der fünfte und wichtigste Grund für Laclau und Mouffe, die Demokratie als beste Staats- und Gesellschaftsform zu vertreten. Gleichheit ist diejenige Norm, die als Maßstab dafür dient, Unterordnungs- von Unterdrückungsverhältnissen zu trennen. Wie schon aufgezeigt, wirkt Gleichheit subversiv gegen Essentialismen und unterstützt damit die Grundlosigkeit und Indeterminiertheit der Demokratie. Sie öffnet neue gesellschaftliche Räume für die politischen Prozesse und ermöglicht damit weiteren Gruppen, sich an der Politik zu beteiligen. „[…] the general extension of the field of politics is itself democratic. More and more social relations are seen as political, and thus as spaces for autonomy – for seizing control of the forces that shape people's life – and the claiming of new rights." (Keenan 2003: 104)[332]

Gleichheit als alleinige Norm hat allerdings totalitäre Tendenzen, da sie bei der Gleichsetzung von Gruppen deren partikulare Interessen und Bedürfnisse aus den Augen verliert. Kämpfe für Gleichheit sind nicht zwangsläufig demokratisch. Laclau und Mouffe sehen als wichtiges Korrektiv für die radikale und plurale Demokratie daher die Norm der Freiheit. Diese Norm ist der sechste Grund, der für Laclau und Mouffe für die Demokratie spricht. Durch den Liberalismus wurde die demokratische Tradition mit Individualrechten, die vor einer Tyrannei der Mehrheit schützen sollen, ergänzt. Diese Ergänzung ist notwendig, denn sie sichert den Pluralismus in der Demokratie. Nur wenn die jeweiligen politischen Gruppen auch in ihren Besonderheiten gewürdigt werden, werden ihre politischen Forderungen als legitime anerkannt.

---

332 Dasselbe Argument benutzen Laclau und Mouffe, um die Vorteile der Dekonstruktion für die Demokratie zu begründen. Indem Dekonstruktion aufzeigt, in welchen Bereichen überall Machtverhältnisse vorliegen, öffnet sie diese Bereiche für die (demokratische) Politik. Dekonstruktion wirkt in diesem Sinne „hyperpolitisierend" (Mouffe 1999a: 30).

4.4 ZUSAMMENFASSUNG: DER ETHISCHE KERN

Die vorangegangenen Kapitel haben sich darauf konzentriert aus den Texten Derridas, Butlers, Laclaus und Mouffes jene Normen zu extrahieren, welche die Basis für die poststrukturalistischen Überlegungen zur Demokratie bilden. Sie zeigen die ganze Reichhaltigkeit des poststrukturalistischen Denkens auf, die sich nach der sogenannten ethischen Wende entfaltet hat. Trotz ihrer Kritiken an anderen ethischen und politischen Theorien erweisen sich Derrida, Butler, Laclau und Mouffe nicht als anethisch oder antihumanistisch, sondern zeichnen sich durch einen hohen ethischen Anspruch aus.

Darüber mag in den Hintergrund geraten, dass sich die meisten poststrukturalistischen Texte den Leser_innen zunächst anders präsentieren. Die Aufmerksamkeit der Poststrukturalist_innen richtet sich in vielen Schriften vor allem auf die negativen und gewaltsamen Wirkungen von Normen. Aus poststrukturalistischer Perspektive werden Normen aufgrund ihrer unmöglichen Letztbegründung mit Hilfe von Essentialismen gerechtfertigt und vor Kritik immunisiert. Diese Rechtfertigung ist nichts anderes als eine verschleierte Machtstruktur, die Zwänge und Repressionen nach sich zieht. Sowohl die essentialistische Rechtfertigungsstrategie als auch ihre gewaltsamen Folgen sind für Poststrukturalist_innen zu problematisieren, da aufgrund der fehlenden Letztbegründung beide nicht legitimiert werden können. Viele Arbeiten der Poststrukturalist_innen zeigen auf, welche Essentialismen sich im Kern von Normen befinden und welche Gewaltakte und Ausschlüsse daraus resultieren.[333] Die Grundeinstellung der Poststrukturalist_innen zu Normen scheint daher meistens von Misstrauen und Unbehagen getragen.

Angesichts der starken Kritik an Normen bleibt von der Rezeption oft unbemerkt, dass die Poststrukturalist_innen kein rein negatives Verhältnis zu Normen haben, sondern eher ein gespaltenes. Sie stimmen darin überein, dass auf Normen nicht verzichtet werden kann. Normen und ihre Machtwirkungen sind nicht nur repressiv, sondern auch produktiv, indem sie Weisen des Zusammenlebens erschaffen und für Stabilisierungen sorgen. Normen können auch Schutz vor Gewalt und Willkür bieten und werden daher für das Zusammenleben gebraucht. Eine Gesellschaft ohne Normen ist nicht denkbar und Normen werden als unabdingbar akzeptiert.[334]

---

333 Vgl. dazu etwa Butlers Arbeiten zu Geschlechternormen (Butler 2009a) und Derridas Dekonstruktion der Brüderlichkeit (Derrida 2002a).

334 Vgl. Butler 1995b: 122; Butler 2003: 60; Derrida 1989: 197; Derrida 1999a 185; Laclau 2002b: 53ff. Daher verurteilen sie auch den Staat nicht nur als rein repressiv, sondern wissen den Schutz, den er vor zivilgesellschaftlicher Gewalt bieten kann, zu schätzen.

Es ergibt sich für die Poststrukturalist_innen in Folge ein Dilemma: Einerseits halten sie Normen nicht für letztbegründbar und es gibt keine sichere Gewissheit, welche Normen zu bejahen und welche abzulehnen sind. Sie wollen in ihren Schriften auch keine Sicherheit vortäuschen, da sie sich damit am Aufbau einer Hegemonie beteiligen würden sowie Gewalt und Ausschlüsse in Kauf nehmen müssten. Andererseits zeigt die ethische Wende der poststrukturalistischen Strömung, dass sie sich offenbar angesichts der notwendigen Existenz von Normen gezwungen sehen, ihre rein kritische Haltung zu verlassen und sich für bestimmte Normen auszusprechen. Sie beharren allerdings darauf, dass eine Unsicherheit bestehen bleibt, ob die von ihnen gewählten Normen die „richtigen" oder „besten" Normen sind. Diese Unsicherheit ist wichtig, da nur so die Naturalisierung von Normen verhindert werden kann. Indem die Poststrukturalist_innen darauf verzichten, eine scheinbare Letztbegründung zu geben, werden die von ihnen aufgestellten Normen in der politischen Diskussion verbleiben. Selbst wenn sich bestimmte Normen für die Gegenwart als die beste Variante erweisen sollten, wird es in Zukunft leichter möglich sein sie zu verwerfen, wenn die Umstände dies verlangen. Dementsprechend ist all ihren Normen gemein, dass sie offen bleiben für neue Einschreibungen und veränderte Deutungen. Basierend auf ihren poststrukturalistischen Grundlagen kommen Derrida, Butler, Laclau und Mouffe zu relativ ähnlichen Schlussfolgerungen, welche Normen den Kern einer poststrukturalistischen Ethik bilden sollten: Jene Normen, die vereinbar mit ihren poststrukturalistischen Einsichten sind.

Die Minderung von Gewalt stellt in der poststrukturalistischen Ethik einen der zentralen Grundsätze dar. Vor allem in Derridas und Butlers Texten lässt sich gut sehen, dass die Minderung von Gewalt beziehungsweise von Gefährdung dazu dient, weitere ethische Forderungen zu begründen. Bei Laclau und Mouffe ist dies nicht so offensichtlich. Doch auch bei ihnen findet sich der Anspruch auf Gewaltminderung: Ihre Kritik an Unterdrückungsverhältnissen lässt sich nur rechtfertigen, wenn sie aufgrund der unerwünschten Gewaltsamkeit gegenüber den Unterdrückten abgelehnt wird. Ihre Abgrenzung zwischen Unterordnung und Unterdrückung beruht auf der Ablehnung von Gewalt: Durch die Entwicklung eines Antagonismus wird die Unterordnung als gewaltsam und deswegen als feindlich für die Identität begriffen. Ebenso wurzelt ihr Ruf nach Freiheit und Autonomie in dem Bedürfnis, dass Gruppen und Individuen ihre jeweilige Identität vor gewaltsamen Einflüssen schützen wollen.

Die Minderung von Gewalt als zugrunde liegende Norm ist zu begrüßen, stellt sie doch eine der zentralsten Grundsätze der westlichen Ethik dar. Gerade die drängenden Problematiken rund um Flüchtlingselend, Klimaschäden und der Verteilung des Wohlstandes zeigen, welch vielschichtiges Gesicht Gewalt annehmen kann. Insbesondere Butlers Ansatz einer gerechteren Verteilung der Prekarität ist hier wegweisend. Hier kann die poststrukturalistische Sichtweise mit Sicherheit weitere

Impulse liefern, vor allem indem sie die vielfältigen Formen von Gewalt aufzeigt und als nicht gewaltsam empfundene Strukturen dekonstruiert.

Dennoch zeigen sich in der Ausarbeitung durch Derrida, Butler, Laclau und Mouffe noch Probleme, die es zu lösen gilt. Diese resultieren aus dem ziemlich weitgefassten Gewaltbegriff Derridas und Butlers sowie dem so gut wie nicht thematisierten Gewaltbegriff Laclaus und Mouffes. Gewalt reicht bei Derrida und Butler von der Ebene der Diskurse (bei der Bestimmung und Festlegung von Bedeutung) bis hin zur materiellen und sozialen Ebene (der physischen Gewalt). Bei Laclau und Mouffe wird Gewalt in ihren Begriffen der Macht, dem Antagonismus und der Politik (und deren repressiven, gewaltsamen Wirkungen) implizit mitgedacht, jedoch kaum genauer problematisiert. Diese umfassenden Gewaltbegriffe stellen sich als relativ vage dar. Gewalt scheint so gut wie überall zu existieren und vermischt sich in ihren Bedeutungen mit den Begriffen der Macht und der Politik. Die Vagheit macht einerseits Sinn: Die Poststrukturalist_innen benötigen aufgrund ihrer theoretischen Konzeption einen solch umfassenden Gewaltbegriff, denn immerhin stiften die produktiven Gewalt- und/oder Machtakte gesellschaftliche Bedeutungen und bilden die Sedimente des Sozialen sowie der diskursiven Wirklichkeit. Im poststrukturalistischen Denken wird Gewalt/Macht als unvermeidbar angesehen, weil sie konstitutiv für unser Denken und unsere Gesellschaft ist.

Andererseits ergibt sich aus der Notwendigkeit der Gewalt in Verbindung mit ihrer umfassenden Existenz ein Problem für die weitere ethische Betrachtung: Wenn Gewalt nicht eliminiert werden und auch nicht per se abgelehnt werden kann, so erfordert ein ethisches Handeln immer wieder Entscheidungen ein, welche der vielen Formen der Gewalt zu mindern und welche Gewalt als unabdingbar hinzunehmen sind. An dieser Stelle geben die behandelten Theorien unzureichend Auskunft, nach welchen Kriterien die eine Gewalt (zum Beispiel die metaphysische Gewalt) zu verurteilen ist und eine andere nicht (zum Beispiel die ursprüngliche Gewalt). Während Derrida eine recht klare erste Trennung unterschiedlicher Gewaltarten unternimmt, werden die Folgen schnell schwammiger: Die ursprüngliche Gewalt ist unhintergehbar und daher nicht zu vermeiden. Die metaphysische Gewalt, deren Ziel die Verschleierung der Gewaltförmigkeit von Entscheidungen ist, wird abgelehnt. Genauso zurückzuweisen ist das, was Derrida in einem Interview „Brutalität“ nennt: Brutalität verschließt die Zukunft, lässt dem Anderen keinen Raum, homogenisiert und tilgt Singularität (vgl. Derrida/Ferraris 2001: 92). Um diesen Gewaltformen entgegenzutreten, wird auch in Kauf genommen selbst gewalttätig zu sein (mittels Dekonstruktion). Problematisch ist jedoch, dass es abermals keinen Maßstab dafür oder eine Auseinandersetzung darüber gibt, wie viel Gewalt gerechtfertigt ist um wie viel Gewalt zu reduzieren. Gibt es also „gute Gewalt“ (etwa die Dekonstruktion) und wie muss sie mit „schlechter Gewalt“ verrechnet werden? Wie gewaltsam auch die Dekonstruktion empfunden werden kann, zeigt sich beispielsweise an Demonstrationen gegen den „Gender-Wahnsinn“. Die

Demonstrierenden bringen zum Ausdruck, dass sie die „Umerziehung" ihrer Kinder weg von traditionellen Geschlechterbildern und die Gleichstellungspolitik mit Hilfe von Quoten als extrem invasiv wahrnehmen. In Anschluss kann also gefragt werden: Muss die Gewaltminderung sofort einsetzen, oder ist ein kurzfristig höheres Niveau an Gewalt erträglich, wenn danach eine Besserung eintritt? Wie soll quantifiziert werden? Spielt es eine Rolle, wie die Gewalt verteilt wird?

Letztere Fragen bleiben bei Derrida unterbelichtet (letztlich bringt er nur die Dekonstruktion als konkrete Maßnahme gegen die metaphysische Gewalt ein), während Butler sich damit eingehender auseinandersetzt. Die ungerechte Verteilung von Prekarität anzuprangern, wirft jedoch ebenfalls Folgefragen auf. Zu welchem Preis sollen bisher aus der Gesellschaft ausgeschlossene Menschen integriert werden? Nicht immer ist der Abbau von Prekarität eine *win-win*-Situation, sondern sehr oft werden die einen Gruppen Sicherheit verlieren, damit andere weniger prekär leben müssen. Gerade der Widerstand gegen die Aufnahme von Flüchtlingen zeigt, dass viele Menschen für die Verbesserung der Situation von Kriegsopfern nicht mit dem eigenen Wohlstand bezahlen wollen (man denke an Befürchtungen wie, dass die Konkurrenz um Arbeitsplätze zunehme, die Kriminalitätsraten steigen und die Steuergelder nicht für Deutsche eingesetzt würden). Butler setzt auf langfristige Gleichverteilung und positioniert sich auch deutlich für den Abbau von Privilegien, die bestimmten Gruppen bisher stärkeren Schutz als anderen boten: „Diejenigen, die weiße Privilegien für sich beanspruchen, können ja sagen, dass sie von Migranten ausgegrenzt werden. Aber eigentlich fürchten sie, ihre Privilegien zu verlieren." (Butler in Soloveitchick 2016) Allerdings ist zu fragen, ob die Feststellung einer bestimmten Verteilung von Prekarität nicht schon ein Menschenbild voraussetzt, das eine bestimmte Empfindung von Gefährdung vorgibt. Anders gesagt: Wenn Menschen unterschiedlich stark unter den gleichen prekären Lebenssituationen leiden, ist dann ein Ausgleich von Prekarität gerecht?

Butler bleibt bisher zumeist konkrete Antworten auf diese Fragen schuldig und überlässt es genau wie Derrida einer anschließenden politischen Diskussion, Lösungen vorzuschlagen (die beide anschließend wieder einer dekonstruktiven Kritik unterziehen können). Dies mag zwar zunächst als unbefriedigend erscheinen und an Rortys Kritik erinnern, dass Derrida zur praktischen Politik nichts beitragen kann. Doch kann festgestellt werden, dass die poststrukturalistische Dekonstruktion im realen Leben auch ohne weitere praktische Handlungsanleitungen starke Wirkungen haben kann: Vor allem Butlers Schriften haben den Diskurs verändert, wie heute Geschlechter wahrgenommen werden. Die Wahrnehmung, dass Geschlecht eine Konstruktion ist, vermag viele noch zu schockieren, aber für viele Menschen ist sie bereits zum *common sense* geworden. Es ist sicher auch Butlers Theorien mit zu verdanken, dass das Thema der Intersexualität viel stärker ins Bewusstsein gerückt ist und sich Menschen trauen, die Einführung eines dritten, unbestimmten Geschlechts zu verlangen. Es ist daher nicht auszuschließen, dass auch andere post-

strukturalistische Ideen wie jene der butlerschen Prekarität oder Derridas Gewaltbegriff eine breitere Wirkung entfalten.

Das Ausgesetztsein gegenüber gewaltsamen Übergriffen ist fast immer eingebettet in eine hierarchische Beziehung. Butler wird kritisiert, dass sie diese theoretisch nicht genügend berücksichtigt und Ungleichheit nicht von Differenz trennt (vgl. Prager 2013: 60; Villa 2003: 131f.) und dass sie eine „gesellschaftskritische Unterscheidung zwischen verletzenden und handlungsleitenden Normen vermissen" (Leicht 2016: 97) lässt.[335] Laclau und Mouffe nehmen diese Trennung vor, indem sie Unterdrückungsverhältnisse und Unterordnungsverhältnisse unterscheiden. Das Kriterium hierzu ist das Vorliegen eines Antagonismus. Es entsteht abermals die Problematik, wie bei dem unabdingbaren Vorliegen von Gewalt und Konflikten in einer Gemeinschaft zwischen jenen, die zu akzeptieren sind, und jenen, die zu minimieren sind, differenziert werden kann. Es wird sich in Kapitel 5.2.3 zeigen, dass Mouffe den Konflikt mit einem „Agonisten" als positiv und impulsgebend für eine demokratische Gesellschaft ansieht, während die Auseinandersetzung mit einem Antagonismus zu vermeiden ist. Sie ähnelt in ihrer Position der Argumentation Derridas bezüglich der Brutalität: Bei einer Auseinandersetzung mit einem Antagonisten lassen beide Seiten einander nicht zur Entfaltung kommen und betreiben eine „schließende" Politik bezüglich des anderen. Daher ist es besser, diese Konstellation zu überwinden und zu versuchen agonistische, gewaltärmere Auseinandersetzungen zu erreichen.

Eng mit dem Anspruch auf Minderung von Gewalt ist die ethische Beziehung zum Anderen verbunden. Diese wird von Derrida, Butler, Laclau und Mouffe unter relativ verschiedenen Aspekten diskutiert. Derrida widmet sich der Beziehung zum Anderen unter den Konzepten der Gerechtigkeit, der Gastfreundschaft und Offenheit (auch als Zukünftigkeit verstanden). Er entwirft eine Beziehung zum Anderen, bei der die Einzigartigkeit des Anderen und die eigene Einzigartigkeit eine Verantwortung für den Anderen hervorrufen: Die Einzigartigkeit des Anderen verlangt von mir, wenn ich ihm gerecht werden will, mich von sämtlichen allgemeinen Kategorien zu lösen, um mich ganz ihm zu widmen. (In Laclaus und Mouffes Worten setzt Derrida damit auf eine extreme Differenzlogik.) Durch die eigene Einzigartigkeit ist diese Beziehung zum Anderen verschieden von allen anderen, die derjenige erfahren kann, weshalb niemand anderes für die Folgen dieser Beziehung die Verantwortung übernehmen kann. Das heißt, nur ich kann mich einbringen und ihm_ihr meine Gerechtigkeit geben. Allerdings ist für Derrida dieser Versuch immer zum Scheitern verurteilt, weil durch den Rückgriff auf die allgemein verständlichen Bedeutungen der Sprache und die letztlich nicht einzuholende Andersheit des Anderen

335 Diese Kritik Imke Leichts sehe ich allerdings als zu kurz gegriffen. Anders als Leicht es darstellt, kritisiert Butler nicht nur, sondern sie bringt, wie dargestellt, normative Grundsätze in die Diskussion ein, die durchaus handlungsleitend wirken.

eine vollkommene Würdigung des Anderen nicht möglich ist. Es bleibt daher nur übrig, sich so weit es geht für den Anderen zu öffnen und ihm Gastfreundschaft zu gewähren, ohne jedoch je eine absolute Gastfreundschaft oder Öffnung erreichen zu können (und/oder zu wollen, sind doch damit Gefahren verbunden).

Auch bei Butlers Beziehung zum Anderen steht ein Scheitern im Mittelpunkt. Für sie resultiert dieses Scheitern jedoch ursächlich aus der Beziehung des Subjekts zu sich selbst. Dadurch, dass das Subjekt sich selbst nicht durchschauen kann, ist auch eine Kontrolle der eigenen Handlungen und Äußerungen nicht vollkommen gegeben. Menschen können weder jederzeit klar formulieren was sie vom Anderen erwarten, noch haben sie die Kontrolle, welche Folgen ihre Taten und Äußerungen nach sich ziehen. Die Beziehung zum Anderen erfolgt daher von einer unsicheren Basis aus und ist von Brüchen und Scheitern durchzogen. Für Butler ergeben sich daraus gravierende Folgen: Es wäre unmenschlich, von seinem Gegenüber allzeit ein kohärentes und komplett selbst reflektiertes Bild präsentiert zu bekommen. Sie plädiert dafür, die Beziehung zum Anderen von Nachsicht und Vergebung leiten zu lassen. Sie verlangt, dass beide Seiten sich selbst und dem Gegenüber zugestehen, dass ihre Beziehung von Fehlern, unvorhergesehenen Einflüssen und Veränderungen geprägt sein wird. Butler unterscheidet sich von Derrida darin, dass für sie das Scheitern nicht zwangsläufig ist. So ist ihrer Meinung nach ein menschlicheres Miteinander möglich, das den Anderen mehr Anerkennung spendet als wenn auf ein souveränes, autonomes Subjekt rekurriert wird, das so nicht existiert. Die Gemeinsamkeit der beiden ist, dass sie sich dem Phänomen mit der Vorannahme der absoluten und asymmetrischen Hinwendung zum Anderen nähern.

Laclau und Mouffe legen ihren Schwerpunkt hingegen auf eine symmetrische Beziehung zum Anderen, die dessen Andersheit respektiert, aber auch für die eigene Identität Schutz verlangt. Für sie sind daher die Werte der Gleichheit und Freiheit (verstanden als Autonomie) zentral. Der Andere ist bei ihnen ein potentieller Gegner, der jedoch als Gleicher behandelt werden sollte und dessen Freiheit und Autonomie anerkannt werden muss. Während Derrida und Butler die Beziehung zu den Anderen gleichsam in das Subjekt verlagern und eine veränderte Haltung zum Anderen als Voraussetzung für ein besseres Verhältnis sehen, fokussieren Laclau und Mouffe auf das Zwischen, auf die Abgrenzung zum Anderen. Dieser unterschiedliche Ansatz setzt sich bis in ihre Demokratiekonzeption fort, in der Derrida den Fokus auf die Logik von Freundschaften legt, wohingegen Laclaus und Mouffes Entwurf auf den Widerstreit mit Agonist_innen ausgelegt ist. Allerdings kann auch Mouffe, wie Andreas Hetzel zu Recht hinweist, ihre Demokratietheorie nicht allein auf einer symmetrischen und sich abgrenzenden Beziehung aufbauen. Denn wenn die Antagonist_innen zu Agonist_innen werden sollen, so braucht es zuvor ein Vertrauen darauf, „dass mich der Gegner im politischen *agon* nicht als Feind behandeln wird, dass Politik möglich ist, und zwar gerade jenseits transzendentaler Möglichkeitsbedingungen von der Art einer universellen Vernunft, an der alle poli-

tischen Akteure vorab partizipieren“ (Hetzel 2010: 242). Hier wäre genauer auszuarbeiten, ob das gemeinsame Band der Agonist_innen nur die Gegnerschaft gegen undemokratische Antagonist_innen ist oder ob der gegenseitige Respekt nicht doch aus anderen Quellen kommt. Deutlich wird an dieser Stelle auch, dass Laclau und Mouffe keine Offenheit zum Anderen fordern, sondern nur Respekt und Toleranz im Sinne eines Pluralismus. Ihr radikaler Pluralismus negiert zwar eine Haltung, die pluralismusfeindliche Gruppen toleriert, aber sie sind nicht so radikal wie Derrida (vgl. Kapitel 5.1.4).

Entgegen der Erwartung negieren weder Butler noch Derrida die Verantwortlichkeit der Menschen für ihre Taten. Es sind Laclau und Mouffe, denen ein ausgearbeiteter Verantwortungsgedanke für andere fehlt. Wie gesagt entwerfen sie eine Beziehung zum Anderen, die auf Abgrenzung fokussiert ist, da nur durch Abgrenzung das eigene Ich aufgerichtet und erhalten werden kann. Während für Derrida durch die Einzigartigkeit jedes Menschen die Verantwortung jeder Autonomie vorangeht, stehen für Laclau und Mouffe eindeutig der Autonomie- und Schutzgedanke im Mittelpunkt. Verantwortung ergibt sich bei ihnen nicht direkt gegenüber dem Anderen als einem konstitutiven Teil des eigenen Selbst. Verantwortung fordern sie jedoch gegenüber den zentralen Normen einer Gesellschaft ein. Es ist eine indirekte Form der Sorge: Dadurch, dass die Freiheit in der Gesellschaft verteidigt wird, wird auch die Freiheit der Anderen verteidigt. Dadurch, dass die Gleichheit in der Gesellschaft ausgeweitet wird, werden die Anderen vor Ungleichbehandlung geschützt. Dabei kommen Laclau und Mouffe einer Teleologie nahe, wenn sie die Wirkmächtigkeit der Gleichheitsnorm beschwören. Diese Ausführungen lesen sich teilweise wie eine Version der „unsichtbaren Hand“ für die Demokratie, die als Logik vieles von selbst richtet (vgl. Jörke 2004: 181; Rustin 1988: 165).

Hier formulieren Derrida und Butler eine stärkere Forderung. Obwohl Subjekte nicht autonom und souverän, reflektiert und sich völlig aller inneren Triebfedern bewusst handeln, ergeben sich trotzdem Folgen aus ihren Handlungen. Gerade weil die Menschen für beide Denker_innen einen einzigartigen Platz einnehmen, sind diese Handlungen untrennbar mit ihnen verbunden und demzufolge auch die Verantwortung für die daraus resultierenden Folgen. Derrida und Butler reihen sich damit in jene Ethiken ein, die Verantwortung nicht von der Absicht, sondern von den Folgen her denken. Da die Menschen nicht fähig sind, sich selbst völlig zu kontrollieren, ist dabei das Scheitern und Sich-schuldig-machen unvermeidbar. Hierbei zeigt sich, wie Andrea Roedig (Roedig 2003) anführt, ein überraschend „christlicher“ Entwurf von Schuld. Diese Schuld wird zumindest bei Butler wieder durch ihren Apell, nachsichtig und vergebend zu agieren, gemindert.

Auch bei ihren ethischen Überlegungen werden die Poststrukturalist_innen von der Kritik an ihrem Subjekt eingeholt. So fragt Seyla Benhabib, wie Individuen überhaupt Kritik üben können, wenn sie von den Diskursen so stark eingeschränkt und geprägt sind (Benhabib 1995b). Bedarf es dazu nicht der Voraussetzung, sich

prinzipiell von den Diskursen lösen zu können, um sie zu hinterfragen? Ist, so kann daran angeschlossen werden, diese Distanz nicht auch der Moment, in dem Verantwortung entsteht? Die eleganteste Lösung auf diesen Vorwurf findet Butler, indem sie die Praxis der Kritik mit der Handlungsfähigkeit verknüpft. Wie auch Derrida, Laclau und Mouffe zeigt sich der Moment der Handlungsfähigkeit in den Brüchen der Diskurse, in welchen Entscheidungen getroffen werden müssen. Die Praxis der Kritik sucht aktiv nach solchen Lücken der Diskurse und erhöht damit die Handlungsfähigkeit. Zudem fördert die Norm der Kritik die eigene Subjektwerdung, weil sie keine inhaltlichen Handlungsanweisungen gibt, sondern das eigene, hinterfragende, „entunterwerfende" Handeln fördert. Die Praxis der Kritik ist ein Handeln, das Freiräume für Entscheidungen schafft.

Der Anspruch poststrukturalistischer Denker_innen an die Menschen ist gleichzeitig geringer und höher als in bisherigen Ethiken, die ein handelndes Subjekt ins Zentrum stellen. Insbesondere Butler führt aus, dass Subjekte gar nicht anders können, als sich manchen Diskursen zu unterwerfen, da sie das eigene Sein erst hervorbringen und eine Distanz die eigene Existenz gefährdet. Es ist aus poststrukturalistischer Sicht also verständlich, dass Menschen sich manchen Ansprüchen kritiklos beugen. Dies bedeutet aber gleichzeitig, dass es angesichts meinungsstarker und die Menschen potenziell definierender Diskurse eine Leistung darstellt, sich in eine kritische Position zu einer Situation zu bringen. In ihren Demokratiekonzeptionen wird deutlich, dass die Poststrukturalist_innen es verlangen, sich in eine solche Position zu begeben.

Bei ihren ethischen Überlegungen hat sich gezeigt, dass Derrida, Butler, Laclau und Mouffe sowohl Gemeinsamkeiten teilen als auch gravierende Unterschiede entwickeln. Sie gelangen alle zu relativ ähnlichen Schlussfolgerungen, was die Kerninhalte ihrer normativen Überlegungen betrifft: Zum einen die Minderung von Gewalt in all ihren Facetten und zum anderen eine offene, zugewandte und gerechte Beziehung zum Anderen. Aus diesen beiden Normen ergeben sich, in Verbindung mit ihren poststrukturalistischen Einsichten, die weiteren Normen des Kontingenzbewusstseins, der Kritik, der Offenheit für Veränderungen und der Ausweitung von Kategorien auf bisher Ausgeschlossenes. Die gravierendsten Unterschiede zeigen sich vor allem zwischen Derrida einerseits und Laclau und Mouffe andererseits. Sie resultieren aus einer fundamental anderen Sichtweise auf die Wirkungen des Anderen für die Identität. Derrida besetzt das eine Extrem, indem er davon ausgeht, dass die Kommunikation mit dem Anderen eine ursprüngliche Bejahung desselben erzwingt. In Derridas Sichtweise öffnet sich jede Identität, die in Kontakt mit den Anderen gerät, zwangsläufig für die Prägung durch die Anderen. Die Identität resultiert für ihn daher aus einer basalen Offenheit und Zugewandtheit. Den anderen Extrempunkt nehmen Laclau und Mouffe ein, die aus der Existenz des Anderen eine Abgrenzung ableiten: Nur weil eine Identität sich vom Anderen unterscheiden kann, kann sie sich selbst definieren. Diese Abgrenzung mündet in eine (Nicht-)Be-

ziehung zum Anderen, die auf Konflikten und Antagonismen basiert. Dieser grundsätzliche Unterschied zwischen den poststrukturalistischen Theorien führt zu anderen Schwerpunktsetzungen sowohl in der Ethik als auch in ihren Demokratiekonzeptionen. Derrida konzipiert eine Ethik, die in der Idee der absoluten, asymmetrischen und verantwortlichen Hinwendung zum Anderen gipfelt und die daher Werte wie die Gerechtigkeit und die Gastfreundschaft als eine solche Hinwendung interpretiert. Laclau und Mouffe hingegen entwerfen eine Beziehung zum Anderen, die auf Ausgleich, Symmetrie und Schutz vor dem Anderen basiert: Sie stellen die Prinzipien der Gleichheit und der Freiheit (verstanden als Autonomie) ins Zentrum ihrer Ethik.[336] Entsprechend zieht dies unterschiedliche Überlegungen zur Demokratie nach sich, wie sich im folgenden Kapitel 5 bei Derridas kommender und das Andere bejahende Demokratie sowie Mouffes agonistischem Pluralismus zeigen wird.

336 Butler nimmt in diesem Problemfeld eine mittlere Position ein, bei der sie weder die produktiven Einflüsse des Anderen, noch die Abgrenzung zu diesem in den Mittelpunkt ihrer Theorie stellt. Für sie sind die Anderen sowohl gefährdend für die eigene Existenz als auch die notwendige Voraussetzung für ein lebbares Leben.

5. Die Konstruktion von Demokratie

Das letzte Kapitel hat deutlich gemacht, dass Derrida, Butler, Laclau und Mouffe sich dezidiert für bestimmte Werte aussprechen. Ihre ethischen Überlegungen bilden die Grundlage für ihre Entscheidung für die Demokratie. Doch es bleibt noch offen, was sie unter Demokratie verstehen, denn es hat sich ja ebenso gezeigt, dass ihre Bejahung der Demokratie nicht uneingeschränkt für die liberale Demokratie gilt. An diesem Punkt wandelt sich ihre Dekonstruktion der bisherigen Demokratietheorien in eine Konstruktion: Derrida, Butler, Laclau und Mouffe greifen die für sie wichtigsten und essentiellen Punkte des demokratischen Diskurses auf und bauen darauf ihre eigenen Theorien auf. Demokratie ist für sie nicht im klassischen Sinne eine Herrschaft des Volkes, sondern im Zentrum ihrer Theorien steht die Unbestimmtheit der Demokratie. Sie setzen damit in ihren Theorien an einem sehr grundlegenden Punkt an, nämlich den Rahmenbedingungen für Politik und den Haltungen, die Demokrat_innen einnehmen sollten. Aus ihrer Sicht ergeben sich Lösungen für praktische Probleme aus der Konfrontation dieser Vorbedingungen mit den Herausforderungen der Wirklichkeit. Es wird sich im Folgenden zeigen, was für Schlussfolgerungen Derrida, Butler, Laclau und Mouffe aus der Grundlosigkeit der Demokratie ziehen und welche Art von Demokratiekonzeptionen sie entwerfen.

Das folgende Kapitel wird mit der bisherigen Reihenfolge der Besprechung brechen. Zwar bildet abermals Derrida den Einstieg (Kapitel 5.1). Seine *démocratie à venir* bietet sich dafür an, da sie für sich allein steht, obwohl sie zeitlich nach Laclaus und Mouffes radikaler Demokratie entworfen wurde. Sie stellt auch die kürzeste Konzeption dar. Dennoch zeigen sich Einflüsse auf Mouffes agonale Demokratie. Mouffe verweist immer wieder auf Derrida, vor allem auf dessen Konzept des Kommenden (vgl. Mouffe 2008: 83, 131; Mouffe 2014: 73). Im Anschluss (Kapitel 5.2) werden diesmal nicht zuerst Butler, sondern Laclaus und Mouffes Arbeiten vorgestellt. Vor allem Mouffes Demokratietheorie wird den größten Raum einnehmen. Sie hat als einzige ihr Konzept so stark ausgearbeitet, dass es getrost als Demokratie*theorie* bezeichnet werden kann. Butler wird zuletzt behandelt (Kapitel

5.3), da ihre radikaldemokratischen Überlegungen sehr stark von Laclaus und Mouffes Theorie beeinflusst und inspiriert sind.

5.1 JACQUES DERRIDA: „DÉMOCRATIE À VENIR“

Demokratie wurde und wird in der politischen Theorie durch verschiedene Adjektive ergänzt, die spezifizieren sollen, welche bestimmte Version der Demokratie gemeint ist: Liberale, repräsentative, partizipatorische, starke oder radikale Demokratie sind nur einige von vielen Konzeptionen. Auch Derrida schließt sich diesem Vorgehen an, indem er die Demokratie um ein Partizip Präsens ergänzt. Er nennt seinen Entwurf „démocratie à venir“ – die Demokratie im Kommen.

Es darf nicht erwartet werden, dass Derrida mit der *démocratie à venir* eine Theorie vorlegt, die präzise Vorgaben macht, wie die Demokratie als Regierungs- und Herrschaftsform in einer praktischen (oder theoretischen) Form verwirklicht werden kann. In Derridas Schriften finden sich keine Erläuterungen, welche Institutionen eine Demokratie benötigt oder wie sie konkret ausgestaltet werden sollte. Stattdessen zeigt er Probleme und Grundbedingungen für die Demokratie als „Versprechen der Idee der Demokratie“ (Derrida 2014: 73) auf. „Was mich dabei interessiert, ist zu verstehen, wie die demokratische Idee im Westen entstanden ist, was wir davon behalten können und müssen. Deshalb verwende ich auch weiter den Ausdruck Demokratie, und die Demokratie ist für mich daher nicht nur eine Form der Regierung oder der sozialen Organisation, ein System unter anderen.“ (ebd.: 73)

Der Begriff der Demokratie selbst ist für Derrida nicht „sakrosankt“ (ebd.: 78), er würde sich, falls sich bessere Begriffe in den jeweiligen Kontexten finden lassen, auch mit anderen Begriffen vorläufig zufrieden geben. Für jene Diskurse, in denen sich Derrida zur *démocratie à venir* äußert, scheint ihm der Begriff der Demokratie jedoch am passendsten zu sein. Es ist anzunehmen, dass er diesen Begriff strategisch verwendet, da Demokratie nach wie vor positiv besetzt ist.

Die Absicht Derridas, der Geschichte und den Versprechen der Demokratie nachzugehen, spiegelt sich in seinen Schriften wieder, die sich mit Demokratie beschäftigen. Wird Derridas Schaffensphase zeitlich betrachtet, so hat sich Derrida erst spät, etwa ab den 1990er Jahren, intensiver mit Fragen zur Demokratie beschäftigt. In seinem Vortrag „Die Unabhängigkeitserklärung“ (1976, vgl. Derrida/Kittler 2000) hinterfragt er die demokratischen Gründungsakte und zeigt deren Gewaltsamkeit und Konstruktionen auf. Den Begriff der *démocratie à venir* verwendet er das erste Mal 1990 in „Du droit à la philosophie“ (vgl. Derrida 2003b: 51, 63), ohne allerdings diesen Begriff genauer zu spezifizieren. In „Marx’ Gespenster“ (1993) untersucht er, welches Erbe des Marxismus für die Demokratie weiter erhalten bleiben sollte. Ein solches Erbe stellt die Freundschaft dar, die er in

„Politik der Freundschaft“ (2002) neu deutet, indem er die demokratische Sichtweise auf die „Brüderlichkeit“ dekonstruiert. In „Schurken“ (2003) arbeitet Derrida die „autoimmunen“ Effekte der Demokratie heraus und äußert sich umfangreicher zur *démocratie à venir*.

Die folgenden Kapitel werden erläutern, wie Derrida diese Demokratie im Kommen entwirft. Die Demokratie enthält als Konzept mehrere Aporien, die sie gleichzeitig ermöglichen aber auch verunmöglichen (Kapitel 5.1.1). In Kapitel 5.1.2 zeigt sich, dass die Demokratie im Kommen auf Derridas poststrukturalistischen Grundlagen aufbaut, indem sie ihre eigene Grundlosigkeit anerkennt und sich gegen Essentialismen und festgeschriebene Identitäten richtet. Der Aspekt der Zukünftigkeit der kommenden Demokratie wird in Kapitel 5.1.3 besprochen. Sie ist offen für eine unbestimmte Zukunft, und dass die Ideale der Demokratie noch nicht erreicht sind, gilt ihr als Motor zur Verbesserung des Bestehenden. Diese Offenheit für die Zukunft, für Ereignisse und für den Anderen als Erstbesten wird in Kapitel 5.1.4 vertieft.

5.1.1 Aporien demokratischen Denkens

Demokratie in einer „idealen“ Form ist für Derrida unmöglich zu erreichen, sie lässt sich nie vollständig umsetzen und es muss unermüdlich an ihrer Verwirklichung gearbeitet werden. Zu dieser auf den ersten Blick pessimistischen Sichtweise kommt Derrida durch seine Untersuchung des Begriffs der Demokratie und ihrer Konzeption: Im Kern der Demokratie zeigen sich Aporien und Widersprüche, welche verhindern, dass die Ideale der Demokratie je in Vollendung realisiert werden können. Diese Aporien der Demokratie sind im Innersten des demokratischen Denkens, in den Idealen und Grundsätzen, angesiedelt. Die Demokratie „wird in ihrer Struktur stets aporetisch bleiben“ (Derrida 2003a: 124). Die Aporien sind sowohl die Voraussetzung für die Demokratie, aber zugleich auch deren unlösbare Probleme, das heißt was die Demokratie begründet, gefährdet sie gleichzeitig. Wie bei der Gerechtigkeit erhebt Derrida bei seiner Erörterung von Aporien nicht den Anspruch auf Vollständigkeit, weswegen seine Aufzählung der demokratischen Aporien mit einem „usw.“ endet: „Gewalt ohne Gewalt, nicht kalkulierbare Singularität und berechenbare Gleichheit, Kommensurabilität und Inkommensurabilität, Heteronomie und Autonomie, unteilbare und teilbare, nämlich teilhabbare Souveränität, ein leerer Name, ein leeres Nomen, ein verzweifelter oder verzweifelnder Messianismus usw.“ (ebd.: 124).

Diese Arbeit wird sich nur den gewichtigsten Aporien zuwenden.[337] Für die Demokratie führt Derrida vor allem folgende Aporien auf:

---

337 Zur Erörterung anderer Aporien siehe Derrida 1999a: 178 und Derrida 2000: 44.

1) Die bereits in Kapitel 4.1.4 untersuchten Aporien der Gerechtigkeit und des Rechts betreffen auch die Demokratie, da die unauflösbare Spannung zwischen der Gleichbehandlung aller Bürger_innen und der Einzelfallberücksichtigung in der Demokratie gelöst werden muss.
2) Es entfalten sich in der Demokratie mehrere Aporien der Souveränität.
3) Die demokratische „Autoimmunität" weist eine aporetische Struktur auf.

Zu 1) Gerechtes Handeln muss sich sowohl der unberechenbaren Singularität der Einzelnen zuwenden als auch die Dritten miteinbeziehen. Damit entsteht das Dilemma, dass für eine ideale Gerechtigkeit einerseits alle spezifischen Besonderheiten eines_einer Einzelnen beachtet und jedes Handeln ihm_ihr gegenüber ohne verallgemeinernde Regeln und ohne Einbezug der Bedürfnisse Dritter geschehen muss. Andererseits erfordert ideale Gerechtigkeit die Hinwendung zu allen Anderen, was heißt, dass das Handeln ihnen gegenüber nach gleichen Maßstäben und nach allgemeinen Gesetzen erfolgen sollte. Beide Handlungsweisen können nicht zugleich umgesetzt werden. Sobald für die Demokratie der Anspruch erhoben wird, dass sie eine gerechte Regierungsform darstellt, findet sich diese Aporie auch in ihr wieder:

> „Durch all die Schemata hindurch […] stellt sich mit diesem Politisch-werden zugleich die Frage der Demokratie, die Frage nach dem Staatsbürger oder dem Subjekt als einer zählbaren Singularität. Und die Frage nach einer ‚universalen Brüderlichkeit'. Keine Demokratie ohne Achtung vor der irreduziblen Singularität und Alterität. Aber auch keine Demokratie ohne ‚Gemeinschaft der Freunde' (*koina ta philon*), ohne Berechnung und Errechnung der Mehrheiten, ohne identifizierbare, feststellbare, stabilisierbare, vorstellbare, repräsentierbare und untereinander gleiche Subjekte. Diese beiden Gesetze lassen sich nicht aufeinander reduzieren; sie sind in tragischer und auf immer verletzender Weise unversöhnbar. Die Verletzung bricht zugleich mit der Notwendigkeit auf, seine Freunde zählen, die anderen abzählen, mit den Seinen haushalten, sie einer Ökonomie unterwerfen zu müssen – dort, wo jeder andere ganz anders ist. Dort, wo indessen jeder in *gleicher* Weise ganz anders ist. [Herv.i.O.]" (Derrida 2002a: 47, vgl. Caputo 1999: 191)

In dieser Passage wird weiterhin das Dilemma deutlich, das sich innerhalb eines Demos zwischen Heterogenität und Homogenität entspannt. Die Hinwendung zu den Einzelnen erfordert die Beachtung von Unterschieden, von Heterogenität. Als Gemeinschaft, die der Demos bildet, wird gleichzeitig eine Homogenität benötigt, welche die Gemeinsamkeiten und die Gleichbehandlung betont (vgl. Kapitel 3.8).

Zu 2) Daran schließt sich die Problematik an, dass die Ideale der liberalen Demokratie einerseits besagen, demokratische Mitbestimmung und Menschenrechte möglichst allen Menschen zukommen zu lassen, also die Demokratie einschließend zu konzipieren. Andererseits muss die Demokratie als eine Gemeinschaft Aus-

schlüsse vornehmen, wer als Mitglied angesehen wird und wer nicht. Die Bildung eines Demos erfordert, dass zwischen den Bürger_innen und jenen, die nicht dazu gehören, unterschieden wird.[338]

„In ihrer konstitutiven Autoimmunität, in ihrer Berufung auf die Gastfreundschaft […] hat die Demokratie stets nacheinander und gleichzeitig zwei miteinander unvereinbare Dinge gewollt: Sie hat *einerseits* nur Menschen – unter der Bedingung, daß sie Staatsbürger sind –, Brüder und Gleiche aufnehmen und die anderen, insbesondere die schlechten Bürger – die Schurken –, die Nichtstaatsbürger und alle Arten von anderen, Ungleichen, Verächtlichen ausschließen wollen und *andererseits*, gleichzeitig oder nacheinander, sich öffnen wollen, all diesen Ausgeschlossenen Gastfreundschaft anbieten wollen. In beiden Fällen […] bleibt diese Gastfreundschaft begrenzt und bedingt. Doch selbst in diesem beschränkten Raum entspricht es der Demokratie, das eine oder das andere zu tun, manchmal eines und das andere, manchmal beides zugleich und/oder nacheinander. Die Schurken und die Roués sind manchmal Brüder, Bürger und Gleiche. [Herv.i.O.]“ (Derrida 2003a: 93)

In diesem Problem zwischen Menschenrechten für alle und Rechten nur für Mitglieder des Demos zeigt sich eine Aporie der Souveränität (vgl. ebd.: 125). Eine Demokratie als (nationalstaatliche) Gemeinschaft schreibt sich selbst die Souveränität zu, autonom über die Belange ihrer Bürger_innen entscheiden zu können. Die liberal-demokratische Idee der Menschenrechte geht allerdings über die Souveränität der demokratischen Gemeinschaft hinaus, indem sie der vollkommenen Souveränität gegenüber dem eigenen Demos Grenzen setzt, zum Beispiel durch internationale Institutionen, welche die Einhaltung der Menschenrechte durchzusetzen versuchen oder auch durch Prinzipien der unbedingten Gastfreundschaft (vgl. Simon 2008: 142ff.). Dies führt demokratische Gemeinschaften in eine stete Spannung: Entweder beschränken sie die eigene Souveränität zugunsten der Menschenrechte als demokratischer Kernwerte oder sie riskieren eine Übertretung der Menschenrechte, um die vollkommene Souveränität zu bewahren (vgl. Flügel-Martinsen 2009b: 64ff.). Als Beispiel für diese Aporie kann der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte genannt werden, der immer wieder dafür kritisiert wird, sich unzulässig stark in die nationalen Zuständigkeiten der Mitgliedsstaaten der Europäischen Union einzumischen.

Eine weitere Aporie der Souveränität findet sich in Kapitel 3.2 bei der Betrachtung des demokratischen Gründungsaktes. Bei der Gründung kann nie der Widerspruch aufgelöst werden, dass es für die Gründung zwar eine Einheit des sich selbst gründenden und ermächtigenden Demos braucht, dieser aber schon im Kern von

338 Dieses Spannungsfeld gleicht jenem, das bereits in Kapitel 3.8 thematisiert wurde. Auch Mouffe sieht diese Aporie, verortet sie allerdings als Widerspruch zwischen Liberalismus und Demokratie.

Heterogenität und Differenz durchzogen ist und diese Einheit weder zeitlich noch räumlich erschaffen kann (vgl. Krauß 2001: 139ff.).

Zu 3) Weiterhin beobachtet Derrida innerhalb der Demokratie eine Logik der „Autoimmunität“. Die Offenheit und Unbestimmtheit der Demokratie zieht die Problematik nach sich, dass die Demokratie „immer suizidär gewesen“ (Derrida 2003a: 55) ist. Damit ist gemeint, dass die Demokratie eine Regierungsform ist, in der bei jeder Wahl Feinde der Demokratie an die Macht gelangen können. Dadurch ist es möglich, mit demokratischen Mitteln das Ende der Demokratie herbeizuführen. Als Beispiel führt Derrida die erfolgreiche Machtergreifung durch die Nationalsozialist_innen und Faschist_innen in Deutschland und Italien an. Dieser Umstand zieht „Prozesse der Autoimmunisierung“ (ebd.: 57, vgl. Naas 2006: 18) nach sich. Ziel dieser Prozesse ist, die Demokratie als politische Form zu erhalten und sie vor einem möglichen „Selbstmord“ zu schützen. Dazu werden Elemente ausgeschlossen, die der Demokratie möglicherweise gefährlich werden könnten – auch wenn dies bedeutet, dass für diese Ausschlüsse demokratische Grundsätze missachtet werden. Derrida rekurriert auf die Wahl von 1992 in Algerien, bei der eine islamistische Mehrheit befürchtet wurde. Um die Demokratie durch eine möglicherweise undemokratische Regierung nicht zu gefährden, wurde diese Wahl undemokratischerweise abgebrochen (vgl. Thomson 2007: 72f.). Auch das deutsche Grundgesetz kennt solche Regelungen. So ist es möglich eine politische Partei zu verbieten, wenn sie eine Gefahr für die demokratische Grundordnung darstellt, weil sie aktiv kämpferisch und aggressiv gegen diese vorgeht. Ein aktuelles Beispiel eines autoimmunen Prozesses sind die Einschränkungen von Bürgerrechten in vielen westlichen Demokratien (P.A.T.R.I.O.T-Act in den USA, Sicherheitspaket in Deutschland), die im Namen der Terrorismusbekämpfung beschlossen wurde. Die Problematik solcher Ausschlüsse ist, dass sie zwar einerseits im Namen und zum Schutz der Demokratie gemacht werden, aber andererseits dazu beitragen, dass die Demokratie sich selbst beschränkt und ihre eigenen Grundprinzipien aussetzt. Für Derrida ist unentscheidbar, ob diese Prozesse der Autoimmunisierung die Demokratie eher erhalten oder doch eher „pervertieren“ (vgl. Derrida 2003a: 56).

Auch wenn Aporien die Verwirklichung einer idealen Demokratie (in welcher Form auch immer) unmöglich machen, bedeuten sie für die Demokratie kein reines Unglück. Ähnlich wie bei der Gerechtigkeit und der Gastfreundschaft bilden Aporien eine wichtige Voraussetzung für die Demokratie als *démocratie à venir*. Sie bieten Chancen, die bestehenden Demokratien lebendig zu halten und für das Konzept der *démocratie à venir* zu öffnen. Diese Chancen bestehen darin, dass durch die Existenz von Aporien erleichtert wird, das Vorliegen von echten Entscheidungen anzuerkennen. Dies stellt bereits für die Politik eine Voraussetzung dar: Nur wenn es unentscheidbare Probleme/Fragen gibt, deren Lösung nicht einfach abgeleitet wer-

den kann, findet Politik statt. Die *démocratie à venir* begreift sich in diesem Sinne als Verkörperung oder als Ort des Politischen: Es ist ihre Kerneigenschaft zu vermeiden, Entscheidungen durch Verweise auf Essentialismen abzuleiten und zu zementieren. Vielmehr sollen Entscheidungen in der *démocratie à venir* als kontingent, vorläufig und durch und durch politisch angesehen werden und das Politische und die Grundlosigkeit akzeptiert werden. Die Aporien der Demokratie helfen dabei, diese demokratische Grundeinstellung zu kultivieren. Indem sie von vorneherein aufzeigen, dass für bestimmte Probleme keine Ableitung existiert, verdeutlichen sie, dass es unmöglich ist, ideale und für die Ewigkeit gültige Entscheidungen zu treffen. Aporien tragen dazu bei, dass Themen nicht entpolitisiert werden können. Sie machen vorläufige Entscheidungen angreifbar, halten die politischen Diskussionen am Laufen und „das politische Begehren wach." (Derrida 2002a: 47) Sie sind für die Demokratie im Besonderen wichtig, weil sie diese für eine noch nicht bekannte Zukunft offen halten. „‚Democracy to come' requires auto-immunity, that is the possibility of suppressing our own immune reactions in order to allow contact with the outside: a constant negotiation with what seems to threaten our security, but may in fact be our only chance of a future." (Thomson 2007: 78)

Freilich sind diese Aporien für die Demokratietheorie nichts Neues. Wie Paul Patton (2007a: 19) richtig ausführt, versäumt es Derrida auf neuere Demokratietheorien hinzuweisen, die versuchen, Lösungen für die Aporien auszuarbeiten. Doch diese Kritik vermag nicht Derridas Kernaussage zu den Aporien anzugreifen: Für Derrida ist unerheblich, welche *vorläufigen* Lösungen für die Aporien gefunden werden. Diese können die Auswirkungen einer Aporie zwar mildern, aber sie nicht im Kern auflösen. Für Derrida ist wichtig, dass anerkannt bleibt, dass im Kern des Demokratischen Aporien existieren. Jede Lösung sollte als zeitweilig gelten und die Möglichkeit bestehen, in Zukunft andere Lösungen für die Aporien zu finden.

Das „Kommende" der Demokratie umschreibt verschiedene Aspekte, welche Derrida als den Kern des Demokratischen bewahren will. Ein Aspekt des Kommenden bezieht sich auf die poststrukturalistischen Grundlagen und deren Akzeptanz und Umsetzung. Wie diese mit der Demokratie in Verbindung stehen, wird im nächsten Kapitel aufgezeigt.

5.1.2 Demokratie im Kommen

„Im Ausdruck ‚kommende Demokratie' ist nicht die ‚Demokratie' das Wichtigste, sondern das ‚Kommende'." (Derrida 2014: 79) Mit dem Kommenden ist die Möglichkeit zum Wandel assoziiert: Etwas ist im Kommen, es verändert sich, weil es noch nicht abgeschlossen ist. Das Kommende, das Derrida beschreibt, wird auch nie abgeschlossen sein, da das Kommen für ihn kein Ankommen beinhaltet. Das Kommende wird als stetig Kommendes begriffen, als die permanente Möglichkeit

zur Veränderung hin auf ein nie erreichbares Ziel. Wandel und Kommen sind jedoch nur möglich, wenn die Grundlagen des zu Kommenden nicht schon bereits fixiert sind und die Zukunft determinieren. Die Grundlagen beziehungsweise die Ausgangssituation dürfen nicht ein bestimmtes Ankommen implizieren.

Das stetig Kommende verweist auf die poststrukturalistische Einsicht, dass jeglicher Bedeutung die Grundlage fehlt und sie sich kontingent entwickelt. Eine Bedeutung kann im Kommen bleiben, weil sie durch ihre Grundlosigkeit die Fähigkeit zur Veränderung beinhaltet und mit neuen Inhalten gefüllt werden kann. Das Konzept des Kommenden findet sich bei Derrida nicht erst in seinen Überlegungen zur Demokratie, sondern, wie Matthias Fritsch hinweist, bereits in dem Begriff der Iterabilität (vgl. Fritsch 2002: 576f., Kapitel 2.1.2). Jede Bedeutung und jede Identität ist iterabel, das heißt, durch die Verweisungsstruktur und Grundlosigkeit der Sprache müssen Bedeutungen immer wieder wiederholt werden (können). Die Wiederholung der Zeichen zieht sowohl deren Beständigkeit als auch deren Veränderung nach sich: Zeichen erlangen durch die Wiederholungen einen kontinuierlichen Sinngehalt über die Zeit hinweg, zugleich aber erfährt dieser Sinngehalt durch neue Kontexte immer wieder leichte Verschiebungen. Dies bedingt, dass sowohl Bedeutungen als auch Identitäten nie abgeschlossen, sondern immer nur vorläufig sind.

Gleichermaßen wie Bedeutungen grundlos und kontingent sind, so gilt dies auch für Identitäten und politische Gemeinschaften. Identitäten und Gemeinschaften tragen ebenso die Fähigkeit zur Wandlung in sich und können nie endgültig fixiert werden. Jeglicher Versuch einer solchen Fixierung oder Abschließung erfordert Gewalt, um die eigene Grundlosigkeit vertuschen, mögliche Wandlungsalternativen unterdrücken und eine Veränderung verhindern zu können. Eine politische Gemeinschaft, welche den eigenen Konstruktionscharakter verbirgt, übt in diesem Sinne mehr Gewalt aus, als eine, welche sich zur der Grundlosigkeit der eigenen Gründung bekennt.

Die poststrukturalistische Einsicht der Grundlosigkeit stellt für Derrida eine der Kerneigenschaften der *démocratie à venir* dar: In ihr werden die Kontingenz und Grundlosigkeit von metaphysischen Setzungen anerkannt und auf eigene festgelegte Grundlagen verzichtet. „Was der Demokratie fehlt, ist eben genau der eigentliche Sinn, der Sinn des Selben selbst […], das was sie selbst ist, das Selbe, das wahrhaft Selbe ihrer selbst […]. Dieser Sinn definiert die Demokratie und selbst das Ideal der Demokratie durch diesen Mangel des Eigenen und Selben." (Derrida 2003a: 59f.; vgl. ebd. 24f., 45, 48, 53) Durch diese Haltung kann die Wandlungsfähigkeit der *démocratie à venir* erhalten werden. Indem die Mitglieder der demokratischen Gemeinschaft von dem Wunsch auf ein fixiertes und determinierendes Fundament absehen, können sie sich auf den Prozess des Kommens einlassen.

Dieses Spezifikum ist nicht eine Eigenschaft, die nur die *démocratie à venir* mitbringt. Auch die bisherigen Theorien der Demokratie enthalten den Aspekt der Grundlosigkeit. Jede Demokratie muss sich als Staats- und Gesellschaftsform selbst

begründen. Im Kern dieses Gründungsaktes sind die Konzepte der Freiheit, Autonomie und Souveränität verankert, die besagen, dass sich der Demos frei für eine Regierungsform entscheiden kann.

> Doch „das Recht und die Fähigkeit, zu tun, was einem gut dünkt, und die Entscheidungsbefugnis, über sich selbst zu bestimmen, aber auch die Erlaubnis, Möglichkeiten durchzuspielen […] setzt […] dabei, radikaler und ursprünglicher noch, ein freies Spiel voraus, einen gewissen Spielraum von Unbestimmtheit und Unentscheidbarkeit im Begriff der Demokratie selbst, in der Interpretation des Demokratischen." (ebd.: 45, vgl. Wolf 2007: 77)

Im Unterschied zu anderen Staatsformen wird in der Demokratie der Akt der Gründung nicht verschleiert. Die Demokratie verweist nicht auf Legitimationen außerhalb der Gesellschaft, sondern sie bezieht sich auf den konstituierenden Akt der Verfassungsgebung und Staatsgründung durch den Demos. Ein demokratischer Staat erkennt sich selbst als Konstruktion und erinnert immer wieder durch regelmäßige Wahlen und Abstimmungen an seine Gründung.

> „Das Spiel zwischen dem Volk als repräsentiertem Volkssouverän und seiner Repräsentation, zwischen Konstativum und Performativum verhindert, daß der Gründungsakt einmalig bleibt. Er markiert vielmehr die moderne Gesellschaft. Da das ‚Wir' des Volkes nicht mit sich identisch wird, wird die Gründung ständig wiederholt. Die Volkssouveränität wird immerzu *aufgeschoben*; sie ist die Differ*a*nz. Sie muß sich immer von neuem als gründende zur Geltung bringen, um die demokratische Gesellschaft daran zu erinnern, daß sie demokratisch ist. [Herv.i.O.]" (Demirović 1992: 141)

Mit der Einsicht der Grundlosigkeit geht einher, dass jegliche Essentialismen abgelehnt werden. Das Konzept der *démocratie à venir* geht davon aus, dass Subjekte, Identitäten und Gemeinschaften nicht eindeutig definiert werden können und dass sie sich immer wieder verändern. Es ist offen für diese Veränderungen und verlangt keine homogenen Identitäten, die bereits vor den Diskursen und Kulturen der Gemeinschaft existieren (vgl. Derrida 1992a: 10; Englert 2009: 34). Genau wie das Konzept der Demokratie sind auch die Identitäten und Subjekte im Kommen und werden als veränderbar und zukünftig begriffen. Dasselbe gilt für den Demos: In der *démocratie à venir* wird dieser nicht als gesetzt angesehen, sondern seine jeweils aktuellen Formen und dessen Ein- und Ausschlüsse hinterfragt.

Kritik an Naturalismen und Essentialismen zu üben, ist ein wichtiger Bestandteil der *démocratie à venir*. Die poststrukturalistische Dekonstruktion empfindet sie nicht als Bedrohung, sondern als notwendige Bereicherung und Ansporn zur Veränderung. Derridas Aussage „keine Demokratie ohne Dekonstruktion" (Derrida 2002a: 156) bezieht sich darauf, dass nur mit der Dekonstruktion und ihrer kritischen Offenlegung der Grundlosigkeit eine *démocratie à venir* erreicht werden

kann. Umgekehrt braucht aber auch die Dekonstruktion die Demokratie, denn Dekonstruktion als kritische Analyse ist nur in jenen Gesellschaften und Staaten erlaubt, die mit Kritik, der eigenen Grundlosigkeit und Aporien umgehen können. In einem ähnlichen Sinne begreift Derrida die Rolle der Literatur für die Demokratie: „Keine Demokratie ohne Literatur, keine Literatur ohne Demokratie.“ (Derrida 2000: 43, vgl. Derrida 1999a: 178f.) Ebenso wie die Dekonstruktion nimmt die Literatur die Rolle der Kritikerin ein, der (in der Demokratie) das prinzipielle Recht zugesprochen wird, „alle Fragen zu stellen, alle Dogmatismen zu verdächtigen, alle unausgesprochenen Voraussetzungen zu analysieren und seien es die der Ethik oder der Politik der Verantwortung“ (ebd.: 43f.). Die Literatur fördert durch ihre öffentliche Kritik die demokratische Haltung der Selbsthinterfragung und der Öffnung hin zum Anderen. Sie benötigt aber ebenso demokratische Institutionen, um dieser Rolle der Kritikerin nachkommen zu können. Da stets eine Kluft bestehen wird zwischen den real existierenden Demokratien und den im kommenden Idealen der Demokratie, wird auch das Recht der Literatur „alles zu sagen“ (Derrida 1999a: 178) nie vollständig umgesetzt, sondern ebenfalls immer umkämpft sein.

Es kann hieraus abgeleitet werden, dass Institutionen wie das Recht auf Meinungsfreiheit, eine freie Presse, das Verbot der Zensur und die Existenz einer Opposition für die *démocratie à venir* fundamental sind (vgl. Derrida 1992a: 90). Die Kritik bezieht sich auch auf die *démocratie à venir* selbst: „Demokratie: das einzige Nomen, das für historische Transformation nahezu beliebig offen und flexibel ist, das seine innere Formbarkeit und Fähigkeit zu unendlicher Selbstkritik, man könnte sogar sagen: zur unendlichen Begriffsanalyse, bereitwillig akzeptiert“ (Derrida 2003a: 45f., vgl. Derrida 2004a: 126f.; Derrida/Roudinesco 2006: 219f.). Wie Derrida anhand seiner Dekonstruktion des Bruderbegriffes vorführt, ist es für die Demokratie selbst unabdingbar, die eigenen Grundbegriffe zu hinterfragen (vgl. Kapitel 3.2; Derrida 1992a: 88). Die Demokratie ist bislang die einzige Regierungsform, die für verschiedene Interpretationen ihrer Grundbegriffe und deren Gewichtung offen bleibt und die zulässt, dass über ihre zukünftige Form und mögliche Veränderungen nachgedacht wird. Die *démocratie à venir* wird von Derrida in diesem Sinne nicht als eine ganz bestimmte, ausformulierte Regierungsform entworfen:

> „But for Derrida this does not mean a particular political and institutional model which could be directly implemented elsewhere so much as an idea of politics as not merely open to internal self-criticism but characteristically exposed by virtue of its electoral or constitutional structures to change of government, or even of regime. Something like a democratic vulnerability is a precondition for the possibility of democratic justice.” (Thomson 2007: 69, vgl. Derrida 2003a: 45)

Nur wenn die Demokratie prinzipiell abschaffbar ist, wenn sie verletzlich ist, sobald eine Öffnung für das Andere durchgeführt wird, ist sie wahrhaftig im Kommen. Die

Autoimmunität der Demokratie ist daher „keine Kinderkrankheit und kein mit entsprechendem politischen Geschick zu behebender Mangel“ (Lüdemann 2010: 163), sondern ist eine notwendige Struktur der Demokratie, welche die Offenheit und damit das Demokratische selbst erhält.

„Im Kommen“ verweist also nicht nur auf offene Grundlagen, sondern auch auf eine Zukünftigkeit. Diese wird im folgenden Kapitel genauer erläutert.

5.1.3 Die Zukünftigkeit der Demokratie

Etwas, das im Kommen ist, ist noch nicht gegenwärtig, sondern taucht erst in der Zukunft auf. Das Kommende trägt damit eine „Struktur eines Versprechens“ (Derrida 1992a: 57) in sich, nämlich das Versprechen auf eine Veränderung und auf eine Zukunft, die noch nicht da ist. Auch die Struktur des Versprechens wendet Derrida nicht erst im Raum des Politischen an, sondern bereits beim Konzept der Iterabilität in seiner Zeichentheorie (vgl. Fritsch 2002: 576f.). Wie schon im letzten Kapitel beschrieben, verändern sich alle Bedeutungen und damit alle Identitäten aufgrund der Iterabilität. Sie sind immer im Kommen in dem Sinne, dass sie sich wandeln, ohne dass dieser Prozess je einen Abschluss fände. Es wird stets offen und überraschend bleiben, welche inhaltliche Form die Bedeutungen in der Zukunft einnehmen. Das Versprechen der Wandelbarkeit jeder Identität geht dieser voraus.

> „Thus, for Derrida, the ‚promise‘ of the future precedes us and yet opens the future. The alterity and non-presence of this future is such that it cannot be restricted to a particular domain of beings or appearances, nor can it be conceptualized. It is not a horizon of expectation or of determinate possibilities projected onto the future (such as democratic utopia), but precisely names what I would call the blind spot in any horizon whereby it gives way to other horizons, other hopes and interpretations.“ (ebd.: 576f.)

Auch wenn die Zukünftigkeit der Sprache inhärent ist,[339] so zeigt Derridas Kritik an der Metaphysik und an versuchten Schließungen auf, dass die Zukünftigkeit unterminiert werden kann, wenn sie nicht anerkannt wird. Politische Systeme oder Konzepte wie die Metaphysik können die Zukünftigkeit stark einschränken und die Offenheit für Neues minimieren. Die Demokratie zeichnet aus, dass sie sich als politisches System dem Anderen und Zukünftigen öffnet, wohingegen undemokratische Systeme versuchen, eine Fixierung zu erreichen.

---

339 Sie ist nicht nur aufgrund der Iterabilität eine Struktur der Sprache, sondern auch, weil jede Kommunikation das Versprechen, die Wahrheit zu sagen, enthält (vgl. Derrida in Caputo 1997b: 25; Derrida 1999a: 182).

„Undemokratische Systeme sind in erster Linie Systeme, die *verschließen*, sich dieser Ankunft des Anderen *verschließen*, Systeme der Homogenisierung und der vollständigen Berechenbarkeit. Schließlich kann man über die klassische Kritik der faschistischen, nationalsozialistischen, totalitären Gewalt im Allgemeinen sagen, dass es Systeme sind, die das ‚Kommende' verschließen und sich in der Präsentation des Präsentierbaren einschließen. [Herv.i.O.]" (Derrida 2014: 79)

Die Zukünftigkeit und die Struktur des Versprechens sind ein wichtiger Bestandteil der Demokratie (vgl. Derrida 2002a: 409; Fritsch 2002: 577ff.). Demokratie ist ein Ideal, das auch in den real existierenden Demokratien noch nicht als vollständig umgesetzt gilt. Es kann immer noch ein „Mehr an Demokratie" geben, da die demokratischen Grundsätze sich prinzipiell auf allen Ebenen der Gesellschaft anwenden lassen. Demokratie baut zudem auf Idealen und Werten auf, um die sich Demokrat_innen stets und andauernd bemühen müssen, und die nicht in Gänze verwirklicht sind. Es kann immer ein Mehr an Gleichheit und Freiheit geben. Der Aspekt der Zukünftigkeit der Demokratie ist eine Errungenschaft der modernen Demokratietheorien, welche die Staatsform der Demokratie nicht als ein längst vergangenes Relikt aus dem antiken Griechenland begreifen, sondern als ein Projekt für die Zukunft. „Heute ist der Zukunftscharakter von Demokratie unumstritten. Demokratie ist ein Projekt, an dessen stetiger Verbesserung wir alle mitwirken, bis es einmal voll eingelöst ist." (Buchstein/Jörke 2003: 473)

Die *démocratie à venir* allerdings geht nicht dem Fortschrittsgedanken klassischer Demokratietheorien nach, der besagt, dass ein bestimmter idealer Zustand erreicht werden kann. Mit der *Struktur* eines Versprechens meint Derrida nämlich nicht ein konkretes Versprechen und keine Utopie – es geht ihm nicht darum, mit der Demokratie einen gewissen Inhalt als Ideal zu setzen. Ein Ideal ist bereits benannt und kann beschrieben werden, doch für Derrida muss Zukünftigkeit viel radikaler gedacht werden (vgl. Derrida 2003a: 192; Patton/Protevi 2003: 25). In der Demokratie kann das noch nicht Gedachte, das Ereignishafte, das vollkommen Überraschende passieren. Derrida bevorzugt es daher von der Demokratie im Kommen anstatt von einer zukünftigen Demokratie zu sprechen. Die Offenheit für die Zukunft bezieht sich nicht auf eine konkrete ideale Zukunft, die umgesetzt werden soll, sondern sie bezieht sich auf eine Zukunft, die unerwartet ist und unverhofft kommt, die in der Gegenwart noch als das Unmögliche erscheint. „He suggests that the affirmation of a radically open future – a future that undermines metaphysical foundations – entails its own intrinsic normativity, a normativity that is helpful in reconceiving democracy." (Fritsch 2002: 574) Derridas *démocratie à venir* ist offen für eine unbestimmte, unberechenbare Zukunft, eine radikale Zukunft, die in der Gegenwart noch nicht bekannt ist. Sie wird sich niemals in einem konkreten politischen System realisieren, sondern wird immer im Kommen bleiben und als Versprechen fortbestehen.

„Erwartung ohne Erwartungshorizont, Erwartung dessen, was man noch nicht oder nicht mehr erwartet, vorbehaltlose Gastfreundschaft und Willkommensgruß, die der absoluten Überraschung des *Ankommenden* im vorhinein gewährt werden, ohne das Verlangen einer Gegenleistung oder einer Verpflichtung gemäß den Hausverträgen irgendeiner Empfangsmacht [Familie, Staat, Nation, Territorium, Boden oder Blut, Sprache, Kultur im allgemeinen, selbst Menschheit], *gerechte* Öffnung, die auf jedes Recht auf Eigentum verzichtet, auf jedes Recht im allgemeinen, messianische Öffnung für das was kommt, das heißt für das Ereignis, das man nicht *als solches* erwarten und also auch nicht im voraus erkennen kann, für das Ereignis als das Fremde selbst, für jemanden [ihn oder sie], für den man im Eingedenken der Hoffnung immer einen Platz freihalten muß […] [Herv.i.O.]“ (Derrida 2004a: 96f., vgl. Derrida 2002a: 409; Derrida 2004c: 82f.).

Mit seinem Konzept des Kommenden und des Versprechens verbleibt Derrida in dem „großen Diskurs der Emanzipation“ (Derrida 1999a: 182, vgl. Derrida 2004a: 109), denn auch seine Theorie behält das Versprechen nach einer kommenden Emanzipation bei. Den Aspekt des Versprechens bezeichnet Derrida daher oft als das „Messianische“, welches das Kommende erwartet und für die Zukunft offen ist. Es ist eine Idee, die Derrida aus dem Marxismus erbt:

„Wenn es nun einen Geist des Marxismus gibt, auf den zu verzichten ich niemals bereit wäre, dann ist das […] eher eine gewisse emanzipatorische und *messianische* Affirmation, eine bestimmte Erfahrung des Versprechens, die man von jeder Dogmatik und sogar von jeder metaphysisch-religiösen Bestimmung, von jedem *Messianismus* zu befreien versuchen kann. Und ein Versprechen muß versprechen, daß es gehalten wird, das heißt es muß versprechen, nicht ‚spirituell‘ oder ‚abstrakt‘ zu bleiben, sondern Ereignisse zu zeitigen, neue Formen des Handelns, der Praxis, der Organisation usw. [Herv.i.O.]“ (Derrida 2004a: 126, vgl. Rüdiger 1998: 100f.)

Das Messianische unterscheidet sich allerdings von dem Diskurs der Emanzipation, indem Derrida eben nicht eine Emanzipation auf ein ganz bestimmtes Ziel hin betreiben will, sondern eine Emanzipation anstrebt, die offen für Wandlungen und kommende Ereignisse ist. Derrida bezeichnet dies als „Messianismus ohne Inhalt, eines Messianischen ohne Messianismus“ (ebd.: 97, vgl. Derrida 2001d: 31f.; Derrida 2004a: 229f.). Darunter versteht er, dass zukünftige Ereignisse zwar erwartet, erhofft und zugleich gefürchtet werden. Diese können aber nicht im Sinne einer Teleologie vorhergesagt werden, denn man weiß um sie noch nicht, sondern sie stellen eine Überraschung dar.

Das Kommende der Demokratie bedeutet für Derrida nicht, dass die demokratischen Versprechen *irgendwann* in der Zukunft eingelöst werden dürfen, sozusagen am „St.Nimmerleinstag“. Für Derrida ist das Kommende keine Utopie. Ganz im Gegenteil sind diese Versprechen für ihn absolut dringlich, weil sie „ein unmittelba-

res Engagement befehlen und wahrhaft verbieten, sich dieses Engagements zu enthalten“ (Derrida 2004c: 79, vgl. Derrida 2003a: 50; Newman 2008: 159; Niederberger 2002: 167). Sie pochen in jedem Augenblick auf ihre Einlösung, umso mehr, wenn die Wirklichkeit von den Versprechen weit abweicht.

„Der Ausdruck ‚kommende Demokratie‘ steht zweifellos für eine kämpferische und schrankenlose politische Kritik oder verlangt doch danach. Als Waffe gegen die Feinde der Demokratie erhebt sie Widerspruch gegen jede naive oder politisch mißbräuchliche Rhetorik, die als gegenwärtige oder faktisch bestehende Demokratie ausgibt, was dem demokratischen Anspruch in der Nähe oder Ferne, zu Hause oder in der Welt, unangemessen bleibt: überall dort, wo die Diskurse über Menschenrechte und Demokratie zum obszönen Alibi verkommen, wenn sie sich mit dem entsetzlichen Elend von Milliarden Sterblicher abfinden, die der Unterernährung, Krankheit und Erniedrigung preisgegeben sind, die nicht nur in erheblichem Maße Wasser und Brot, sondern auch Gleichheit und Freiheit entbehren und denen die Rechte entzogen sind, die jedem, irgendwem, zukommen […]“ (Derrida 2003a: 123, vgl. Derrida 2001b: 62).

Derrida unterscheidet daher zwischen real existierenden demokratischen Systemen und der *démocratie à venir* (als Idee der Demokratie), ähnlich wie er das existierende Recht von der Gerechtigkeit trennt (vgl. Patton 2007a: 19; Derrida 2004a: 89). Genauso wie die Idee der Gerechtigkeit einen Motor darstellt, um das existierende Recht (worunter er nicht nur die Gesetze, sondern auch die Menschenrechte und selbst die existierenden Prinzipien der Gerechtigkeit versteht) zu verbessern und gerechter zu gestalten, ist die *démocratie à venir* jener Ansporn, um die existierenden politischen Systeme und die momentan vorherrschenden Ideen von Demokratie demokratischer werden zu lassen. Dies funktioniert nur, wenn die *démocratie à venir* Versprechen enthält, deren Verwirklichung angestrebt wird, und die deswegen für die existierenden Formen der Demokratie als Horizont herangezogen werden. Nur wenn aufgrund der Versprechen der momentane Zustand noch nicht als „genügend“ und „gut“ angesehen wird, kann das Bestehende kritisiert, mehr Demokratie verlangt und ein Prozess weiterer Demokratisierung in Gang gesetzt werden.

„Was auf immer zwiespältig ist, ist zumindest diese irreduzible Kluft, diese unwiderlegbare Nicht-Adäquation zwischen der ‚Idee der Demokratie‘ und dem, was sich in Wirklichkeit unter diesem Namen darbietet. Diese ‚Idee‘ ist jedoch keine ‚Idee im Kantischen Sinne‘, regulativ und unendlich fern zugleich. Sie bestimmt die konkreteste Dringlichkeit, hier und jetzt. Wenn ich trotzdem an diesem alten Namen der ‚Demokratie‘ festhalte und häufig von der ‚kommenden Demokratie‘ spreche, dann aus folgendem Grund: Ich sehe darin den einzigen Namen einer politischen Regierungsform, die in ihrem Begriff die Dimensionen der Inadäquatheit und des Zu-Kommenden (l’à-venir) trägt und damit ihre Historizität und ihre Perfektibilität zum Ausdruck bringt. Die Demokratie erlaubt uns im Prinzip, diese beiden Öff-

nungen oder Offenheiten in aller Freiheit öffentlich anzusprechen, um den aktuellen Zustand jeder sogenannten Demokratie zu kritisieren." (Derrida 2006: 331, vgl. Englert 2009: 40)

Es gibt allerdings keine Garantie dafür, dass sich das Kommende auch als besseres erweist. Für Derrida wird sich dies durch die Ideen der Gerechtigkeit und der *démocratie à venir* nur „vielleicht" (Derrida 1991: 56) ereignen und es gibt stets die Gefahr, dass auch das „Schlimmste" (ebd.: 57) passiert.

In einem politischen System zu leben, das zwar bemüht ist seine Versprechen einzulösen, sie aber nie vollständig einlösen kann, das nur im Kommen ist, aber nie ankommt, ist eine ganz eigene Herausforderung. Allerdings scheitert jedes politische System an seinen eigenen Ansprüchen: Aufgrund der Grundlosigkeit und der Aporien kann sich keine Herrschaftsform vollständig begründen und wird auch nie eine perfekte, widerspruchsfreie Form erlangen. Für Derrida ist entscheidend, wie eine Herrschaftsform mit diesem Scheitern umgeht, ob sie es annimmt oder ob sie es (gewaltsam) zu verbergen versucht. Die Demokratie ist die einzige Herrschaftsform, die das Scheitern und die Existenz von falschen Entscheidungen in sich integriert. Die Institution der regelmäßigen Wahlen beispielsweise ist der Ausdruck dessen, dass die Wähler_innen erneute Chancen bekommen, ihre Meinung zu ändern und eine vorherige „Misswahl" zu korrigieren. Das Scheitern, die Aporien der Demokratie lösen zu können, ist für Derrida ebenfalls ein Motor, in doppelter Hinsicht. Zum einen müssen immer neue Lösungsansätze für die Aporien gefunden werden, da es keine endgültige Lösung für sie gibt. Zum anderen ist die Erfahrung wertvoll, sich auch am Unmöglichen, der Lösung der Aporie, zu versuchen:

„Wenn wir aber das, was heute möglich scheint, akzeptieren – oder umgekehrt, wenn wir es unterlassen auf dem zu bestehen, was *un*-möglich erscheint –, akzeptieren wir die Grenzen, die heutzutage die demokratische Praxis und das demokratische Ideal einschränken. Das Unmögliche als solches anzuerkennen ist daher die Bedingung der Möglichkeit dafür, über das, was heute möglich scheint, hinauszugehen. Nur durch das Streben nach dem Unmöglichen können wir neue Möglichkeiten möglich machen. [Herv.i.O.]" (Ingram 2007: 111)

Anders gesagt: Selbst wenn der Versuch scheitert, eine perfekte Lösung zu finden, so bringt bereits der Versuch etwas Neues, möglicherweise Besseres hervor. Eine Demokratie, die als umgesetzt angesehen wird oder die (scheinbar) schon Lösungen für das Unmögliche gefunden hat, ist in Derridas Augen bereits keine Demokratie mehr (vgl. Derrida 2014: 101). In einem solchen Zustand gäbe es keine Entscheidungen, keine Ereignisse und keine Politik.

5.1.4 Öffnung und (Gast-)Freundschaft

Die radikale Zukünftigkeit der *démocratie à venir* bedingt eine Öffnung für unberechenbare und unvorhergesehene Ereignisse. Dafür ist es notwendig sich dem Anderen – sowohl der Person als auch dem Außen des Diskurses – zu öffnen:

> „Ein Denken des Ereignisses, des Kommenden also, das ist der offene Raum, damit es das Ereignis, die Zu-kunft gibt, und damit die Ankunft die des Anderen ist. Es gibt kein Kommen, kein Ereignis, das nicht die Ankunft des Heterogenen, die Ankunft des Anderen ist oder es impliziert. ‚Kommend' bedeutet nicht ‚Zukunft', die zukünftige Gegenwart, das was morgen präsent und präsentierbar wäre. Es bedeutet den offenen Raum, damit der Andere oder die Anderen kommen." (Derrida 2014: 79)

Die Öffnung zum Anderen hat sich bereits in den Kapiteln 4.1.3 und 4.1.5 als eine Norm Derridas erwiesen. Sie ist Teil seiner Politik der Freundschaft. Jeder Kommunikation gehen ein ursprüngliches Ja und ein Vertrauen zum Anderen voraus, denn zum einen wird Kommunikation dadurch erst ermöglicht und zum anderen ist das/der Andere ein notwendiger Bestandteil des eigenen Selbst. Die Beziehung zum Anderen ist also nicht von vorneherein feindlich, sondern bejahend, vertrauensvoll und offen. In der *démocratie à venir* will Derrida diese Offenheit kultivieren.

> „Die demokratische Gesellschaft muß sich als Teil eines stets offenen Prozesses verstehen. Entsprechend begriff Derrida die Demokratie nicht als Erfüllung eines politischen Programms. Und die Gerechtigkeit, die das politische Handeln anstreben sollte, kann nicht die Bestätigung irgendwelcher Normen und Regeln sein. Die Demokratie muß sich stets offen für Neues und Anderes erweisen." (Englert 2009: 33)

Nun empfinden sich auch die liberale Demokrat_innen als offen: Ihr Gleichheits- und Freiheitsgedanke erstreckt sich auf die ganze Menschheit, so dass die Gedanken der Inklusion und der Ausweitung der Bürgerrechte auf bislang benachteiligte Gruppen Bestandteile des liberal-demokratischen Denkens sind. Derrida geht diese Offenheit jedoch nicht weit genug, denn im Kern bisheriger Politik- und Demokratiekonzepte finden sich für ihn Vorstellungen, die einer Offenheit entgegenstehen. So bringen die Konzepte der Brüderlichkeit und (einer in Brüderlichkeit mündende oder aus ihr hervorgehende) Freundschaft gerade nicht die gewünschte Offenheit mit sich. Es sind im Gegenteil Begriffe, die eine Verschließung und Homogenisierung unterstützen. Beide Begriffe implizieren zwar eine Abkehr von einem paternalistischen System. Aber sie halten nach wie vor an einer grundlegenden Homogenität als Basis der Gemeinschaft fest (vgl. Howells 1999: 150). Die Konzepte der Freundschaft und Brüderlichkeit beziehen sich im Kern auf ein Band zwischen

Verwandten, Gleichartigen, Gleichen und Männern. Frauen und Fremde hingegen finden in der Vorstellung der Freundschaft keinen Widerhall, sie werden marginalisiert, ausgeschlossen oder als Feinde betrachtet. Eine Demokratie, die auf den Idealen der Brüderlichkeit und der Freundschaft aufbaut, verschließt sich im Kern und vermag es nicht, sich dem „Erstbesten“ zuzuwenden, nämlich „irgendwem, […] vor jeder metaphysischen Bestimmung des ‚Irgendwer‘ als Subjekt, menschliche Person, Bewusstsein, vor jeder rechtlichen Festlegung als Gleicher, Landsmann, Artgenosse, Bruder, Nächster, Glaubensbruder oder Mitbürger“ (Derrida 2003a: 123). Genau dies fordert Derrida jedoch: „Paulhan sagt irgendwo, ich gebe es auf meine Weise wieder, die Demokratie denken heiße ‚den erstbesten‘ [le premier venu] denken: irgendwen, einen beliebigen […] Der erstbeste, ist das nicht die beste Übersetzung für ‚den ersten, der kommen soll‘, ‚den kommenden ersten‘ [le premier à venir]?“ (ebd.: 123, vgl. Ingram 2007: 109; Lüdemann 2010: 141f.; Morin 2006: 170)

Die Öffnung hin zum Erstbesten ist eine Öffnung hin zu der *unbedingten* Gastfreundschaft, die über die klassischen Gesetze der Gastfreundschaft hinausgeht. Letztere bauen darauf auf, dass jemand einen Ort als sein_ihr „Heim“ bestimmt haben muss, bevor jemand anderes dort „Gast“ sein kann. Die existierenden Demokratien wenden die *bedingten* Gesetze der Gastfreundschaft bereits an: Sie heißen Fremde im Prinzip willkommen, machen aber gleichzeitig deutlich, dass diese Fremde Regeln befolgen müssen. Mit diesen Gesetzen zeigen die demokratischen Gemeinschaften ihre eigene Souveränität auf, sie markieren ihr eigenes Territorium. Sie verschließen sich damit jedoch Überraschungen und Ereignissen, die vom Anderen ausgehen können und die das Eigene bereichern können. Sowohl die Öffnung zum Anderen als Person im Sinne einer absoluten Gastfreundschaft als auch die Öffnung hin zum Anderen als das Andere und als das Ereignis, stellen für Derrida Grundlagen für die *démocratie à venir* dar.

> „*Einerseits* geht es um eine Ankunft oder ein Eintreten hier und jetzt, den Eintritt oder die Ankunft des Fremden im konkretesten und politischsten Sinn des Wortes, eines Fremden, dem die demokratische Gemeinschaft sich öffnen, dem sie Gastfreundschaft gewähren muss, ohne diese an die Bedingungen einer Identifikation des Gleichen, der Zugehörigkeit und Brüderlichkeit zu binden. *Andererseits* geht es darum, dass die Demokratie sich durch diese Öffnung für den Fremden oder das Fremde auch für sich selbst, auf die eigene Zukunft hin öffnen würde, auf jenen Mangel an Identität und Eigenem oder Eigenheit hin, der sie als politische Form ‚jenseits der Brüderlichkeit' immer schon von innen her bestimmt. [Herv.i.O.]“ (Lüdemann 2010: 143)

Wie Derrida in Bezug auf die Gastfreundschaft ausführt, kann die absolute Gastfreundschaft nie in Gänze umgesetzt werden, denn „Ein Besuch kann sehr gefährlich sein […]. Die Aufhebung der Immunität, die mich gegen den anderen schützt,

kann schon Todesgefahr bedeuten“ (Derrida in Habermas/Derrida 2006: 170). Nichtsdestotrotz muss der Versuch gewagt und unternommen werden. Es gilt eine bestimmte Unsicherheit auszuhalten und die Offenheit so weit wie möglich umzusetzen. Es kann versucht werden die bedingten, praktisch umsetzbaren Gesetze der Gastfreundschaft so auszuformulieren, dass sie der absoluten Gastfreundschaft nahe kommen. Je weniger zum Beispiel darauf gepocht wird eine Hierarchie zwischen den Gästen und den Gastgeber_innen aufzurichten, je weniger streng beide Rollenbilder im vorneherein ausformuliert werden, desto mehr Raum bleibt im Konkreten für eine gerechte, dass heißt den einzelnen Menschen entsprechende Umsetzung des Prinzips der Gastfreundschaft.

Muss Derridas Denken als Aufruf zu einer toleranten und pluralistischen Gesellschaft gesehen werden? Ja und Nein. Derrida stellt klar, dass eine tolerante und pluralistische Gesellschaft auf jeden Fall einer intoleranten und homogenen Gemeinschaft vorzuziehen ist (vgl. Habermas/Derrida 2006: 168). Doch sein Anspruch geht darüber hinaus. Toleranz kann nicht das Ziel darstellen, da darunter keine wirkliche Offenheit verstanden wird (vgl. ebd.: 168ff.). Vielmehr zeichnet den Begriff der Toleranz das Beharren auf der eigenen Position aus, von der aus die Anderen gerade einmal ertragen werden. Daher empfindet Derrida Toleranz, wenn sie den Endpunkt der Öffnung zum Anderen darstellt, als „von oben herab“ (ebd.: 168).

Auch der Pluralismus ist für Derrida keine Lösung, solange unter diesem Begriff verstanden wird, dass das Nebeneinander unterschiedlicher Lebensentwürfe bejaht wird. Dies kann höchstens ein Übergangsstadium darstellen. Denn während ein pluralistischer Demos weniger Gewalt ausübt als einer, der alle Menschen einer einzigen Lebensweise unterwerfen will, so ist der Ansatz nicht radikal zu Ende gedacht. Statt einer Lebensweise ausgeliefert zu sein, dürfen die Menschen zwischen unterschiedlichen Entwürfen wählen, doch der Zwang, sich zu einer Lebensform zu entscheiden, bleibt. Es besteht daher die Gefahr, dass die Hegemonie *einer* durch die Hegemonie *vieler* ersetzt wird. Die Gesellschaft wäre dann offener, aber nicht offen. Denkt man die Offenheit einer unbedingten Gastfreundschaft zu Ende, so braucht es einen radikalen Pluralismus, in dem nur Lebensentwürfe akzeptiert werden, die dieser Offenheit genügen, die den eigenen Konstruktionscharakter stets thematisieren und den Einstieg und Ausstieg aus ihrem Lebenszusammenhang ständig und straffrei ermöglichen.

Daraus wird ersichtlich, dass Derridas Theorie, obwohl sie auf einer abstrakten Ebene verbleibt, ein massives Umdenken in der Gesellschaft erfordert. Doch sein Entwurf ist in keiner Hinsicht ein „anything goes“. Während auf dem ersten Blick die geforderte Offenheit so wirken könnte, wird schnell klar, dass viele der heute existierenden Identitätsentwürfe in seiner Demokratie keinen Bestand haben würden. Gruppenidentitäten, die sich selbst als natürlich oder gottgegeben einschätzen, sind abzulehnen. Diejenigen, die eine ausschließliche Mitgliedschaft in einem Bereich verlangen, sich also nicht mit anderen kombinieren lassen, sind zumindest

zweifelhaft. Alle Konzepte, die auf eine umfassende Gleichheit hinauslaufen und keinen Raum lassen, Menschen in ihrer Einzigartigkeit zu würdigen, würden kritisiert. Mechanismen und Diskurse, die Menschen auf Rollen festlegen und bestrafen, wenn sie diesen Rollenbildern nicht entsprechen, müssten dekonstruiert werden. Daraus wird schnell ersichtlich, dass gerade amoralische (zum Beispiel rein kapitalistische) oder unmoralische (etwa totalitäre) Entwürfe von Gesellschaft mit Derridas *démocratie à venir* nicht zu vereinbaren sind.

Selbst wenn Derrida seine Vision im Gegensatz zu den folgenden Konzeptionen nicht „radikal" nennt, so sind die Implikationen seines Entwurfs umwälzender als das, was etwa Laclau und Mouffe fordern. Zu kritisieren ist, dass er uns keine Zwischenschritte oder Hinweise in die Hand gibt, wie die Gesellschaft sich zu einer *démocratie à venir* entwickeln könnte – das einzige, was einen Hoffnungsschimmer gibt, ist die Dringlichkeit, die von Ideen wie der Demokratie und Gerechtigkeit ausgeht. Doch die Geschichte hat gezeigt, dass solche Ideen zwar eine große Motivationskraft entfalten können und bis hin zu Revolutionen führen, dass sie aber genauso gut versanden können. Seiner Vorstellung fehlt zudem die Strategie, wie sich die Einstellungen der *démocratie à venir* zu einer hegemonialen Geisteshaltung entwickeln können. Eine solche Strategie werden wir im folgenden Kapitel eher bei Laclau und Mouffe finden, die mit ihrer Hegemonietheorie besser erklären können, wie sich wirkungsvolle Diskurse ausbilden.

5.2 ERNESTO LACLAU UND CHANTAL MOUFFE: „RADIKALE DEMOKRATIE"

Der Ausgangspunkt für Laclaus und Mouffes Beschäftigung mit Demokratie liegt in der historischen Situation der 1980er Jahre. Laclau und Mouffe waren in dieser Zeit stark marxistisch geprägt. Sie erlebten die Linke in einer Krise, die sich gleichermaßen in der politischen Theorie und der Politik der linken Parteien zeigte. In der marxistischen Theorie musste verkraftet werden, dass die Arbeiterklasse, die lange Zeit als das hauptsächliche revolutionäre Subjekt galt, sich nicht mehr als einheitliche Gruppierung darstellte. Die Teleologie des Marxismus hatte sich nicht bewahrheitet und die Arbeiterklasse hatte ihren „historischen Auftrag" nicht erfüllt. Zudem kamen in den 1970ern und 1980ern die Neuen Sozialen Bewegungen auf: Gruppen, die Rechte für Frauen, Homosexuelle und ethnische Minderheiten sowie mehr Umweltschutz einforderten. Diese Bewegungen konnten in der marxistischen Theorie nur schwer integriert werden. In der politischen Praxis waren linke Parteien im Hintertreffen: Konservative Strömungen schafften es, eine neoliberale Hegemonie durchzusetzen und die politischen Begrifflichkeiten zu prägen (vgl. Laclau/Mouffe 2000: 218f.). Insbesondere gelang es diesen Strömungen, das linke

Projekt des Wohlfahrtsstaats in Misskredit zu bringen und auszuhöhlen (vgl. Mouffe 1993a: 9).

Laclaus und Mouffes 1985 erschienenes Hauptwerk *Hegemonie*, das als Antwort auf diese Krise geschrieben wurde, ist folglich mehr ein politisches Projekt als eine Demokratietheorie. Der Linken soll eine theoretische Grundlage für ihr Handeln und eine politische Strategie gegeben werden, um mit den bestehenden Herausforderungen besser umgehen zu können. Ziel von *Hegemonie* ist es, die Linke zu inspirieren und es ihr zu ermöglichen, in der Zukunft eine eigene radikal-demokratische Hegemonie aufzubauen.

In seinen darauf folgenden Publikationen bleibt Laclau bezüglich der Demokratie den Thesen aus *Hegemonie* verhaftet. Insgesamt äußert er sich nur sehr wenig zum Thema Demokratie, weshalb ihm keine eigenständige Demokratiekonzeption zugeschrieben werden kann. Mark Anthony Wenman geht sogar davon aus, dass der Beitrag zur Demokratietheorie in *Hegemonie* hauptsächlich aus Mouffes Feder stammt, denn „Arguments for radical democracy […] have only the status of epiphenomena in Laclau's work“ (Wenman 2003: 583). In den folgenden zwei Kapiteln (Kapitel 5.2.1 und 5.2.2) werden daher Laclaus Äußerungen zur Demokratie gemeinsam mit der Demokratiekonzeption in *Hegemonie* erläutert.

Mouffe hingegen konzentriert sich in ihren eigenen Schriften hauptsächlich auf das Thema Demokratie. Sie hebt – wie schon bereits in Kapitel 3 dargestellt – die Schwachstellen der liberalen Demokratietheorien hervor, um ihnen ihre agonistische und plurale Demokratietheorie gegenüberzustellen. Sie arbeitet die Grundbegriffe der Demokratietheorien auf und gibt ihnen ihre eigene Interpretation. Mouffes Schriften bauen zwar auf den Thesen aus *Hegemonie* auf, gehen aber entscheidend darüber hinaus, wie sich in den Kapiteln 5.2.3 bis 5.2.6 zeigen wird.

5.2.1 Radikale und plurale Demokratie aus *Hegemonie*

Laclau und Mouffe begreifen sie Demokratie als eine Grundeinstellung zum Sozialen und zur Politik, die in der Moderne gewachsen ist: „‚Democracy‘ is understood neither as a specific set of institutional arrangements, nor as a particular political ideology (with its own internal discursive instabilities), but as ‚a new mode of institution of the social‘: a *foundational* break in the discursive history of the West which has set the terms for all future emancipatory struggles. [Herv.i.O.]“ (Osborne 1991: 211)

Das Herzstück von Laclaus und Mouffes radikaler Demokratie bilden die konstitutive Grundlosigkeit, Kontingenz und Indeterminiertheit des Sozialen. „[…] democracy is the very placing in question of the notion of *ground*. [Herv.i.O.]“ (Laclau 1990a: 78) Die Anerkennung, dass niemand im Besitz einer objektiven Wahrheit ist, stellt die Voraussetzung von Demokratie als Gesellschaftsform dar und

wirkt sich maßgeblich auf die Art und Weise aus, wie Politik – als demokratische Politik – betrieben wird. Es ist die maßgebliche Errungenschaft des „demokratischen Imaginären", das Bewusstsein geschaffen zu haben, dass es kein gesichertes Fundament und keine objektive Wahrheit gibt, nach denen sich die Gesellschaft richten kann. Alle Gründungen von Gesellschaft[340] – zum Beispiel das französische *ancien régime*, die europäischen Fürstentümer, die sozialistischen Staaten der Sowjetunion, die Autokratien der arabischen Länder, aber auch die westlichen Demokratien – werden von dem demokratischen Imaginären hinterfragt und als kontingent begriffen. Mit der demokratischen Revolution setzte sich die Erkenntnis durch, dass sich jede Gesellschaft selbst gründen muss, ohne die Gewissheit zu haben, dass sie bei dieser Selbstgründung wirklich die beste Regierungsform findet (vgl. Kapitel 4.3.2).

„Nach Lefort besteht die radikale Differenz [zum *ancien régime*, Anm.d.Verf.], die die demokratische Gesellschaft einführt, darin, daß der Ort der Macht zu einer Leerstelle wird; der Bezug auf einen transzendentalen Garanten verschwindet und mit ihm die Repräsentation der substantiellen Einheit von Gesellschaft. Als Folge treten Risse zwischen den Instanzen der Macht, des Wissens und des Rechts auf und ihre Grundlagen sind nicht länger gesichert. Die Möglichkeit eines unendlichen Prozesses der Infragestellung tut sich so auf […]" (Laclau/Mouffe 2000: 231).

Der Gesellschaft bleibt als gründendes und „einsetzendes Moment" (Laclau 1999: 112) nur noch das Politische, über dessen Prozesse die politische Gemeinschaft für eine gewisse Zeit eine vorläufige Lösung finden kann. Sie muss, um eine vorläufige Staats- und Gesellschaftsform zu finden, eine Hegemonie entwickeln, die zumindest für eine Zeitlang die Gestalt der Gesellschaft vorgibt. „Weil es keine gesicherten Grundlagen, die aus einer transzendenten Ordnung hervorgehen, und kein Zentrum mehr gibt, das Macht, Recht und Wissen zusammenbindet, wird es möglich und notwendig, bestimmte politische Räume durch hegemoniale Artikulationen zu vereinheitlichen." (Laclau/Mouffe 2000: 232)

Demokratie ist eine Regierungsform, welche die Kontingenz und die Notwendigkeit der Selbstgründung achtet, indem sie die Souveränität in die Hände der Mitglieder des Demos legt und diesen politische Veränderungen ermöglicht. Für Laclau und Mouffe verstärken sich die Regierungsform der Demokratie und das Bewusstsein für Kontingenz gegenseitig: Die Demokratie verkörpert als Regie-

340 Auch wenn hier immer wieder von „Gründungen" die Rede ist, so meinen Laclau und Mouffe nicht, dass es eine Art Gründungsakt gibt, der eine vollkommen neue Gesellschaft hervorbringt. Unter Gründungen verstehen sie Entwicklungen, die bereits bestehende Gesellschaften nach und nach ihren Stempel aufdrücken. Sie werden damit zu neuen Hegemonien, welche die vorigen Hegemonien ablösen.

rungsform die Indeterminiertheit des Sozialen. In ihr können Politik und Hegemonien nur zur völligen Ausprägung kommen, wenn die demokratische Gemeinschaft ein Verständnis von Kontingenz hat.

Die Anerkennung von Kontingenz und die Gründung der Gesellschaft durch Politik ist eine wichtige Voraussetzung für Demokratie. Sie ermöglicht erstens, bisherige politische Traditionen und „Wahrheiten" zu hinterfragen, ihre Einsetzung durch Machtprozesse zu entlarven und die Gesellschaft von diesen „Sedimenten des Politischen" nach und nach zu befreien.

> „Nun ist dieser Prozeß der Desedimentierung gleichzeitig auch ein Prozeß der Detotalisierung der Gesellschaft. […] Weil – wenn man als gegeben annimmt, daß die Gesellschaft nicht länger von einer ihr innewohnenden grundlegenden Logik bestimmt ist, und darüber hinaus auch von einem kontingenten Charakter der Handlungen der politischen Institutionen ausgeht – es keinen Ort mehr gibt, von dem aus ein souveräner Erlaß ausgesprochen werden könnte." (Laclau 1999: 112)

Zweitens ermöglicht das Fehlen eines letzten Grundes die Umsetzung zweier zentraler Werte der Demokratie: Zum einen Freiheit und zum anderen demokratische Mitwirkung. Beide Werte können nur dann verwirklicht werden, wenn in der demokratischen Gemeinschaft Politik stattfindet.

Freiheit ist für Laclau nur dann gegeben, wenn die Gesellschaft sich bewusst ist, dass aufgrund der Grundlosigkeit Politik und Macht stattfinden müssen. Er widerspricht damit den Ansichten linker Theorien zur Macht (vgl. Kapitel 3.5). Diese setzen Politik oftmals mit Unfreiheit gleich, da Politik durch Machtprozesse erfolgt, welche die Freiheit der Individuen beschränken. Laclau zeigt die umgekehrte Sichtweise auf, dass Freiheit und Macht miteinander verwoben sind und das Vorliegen von Macht gleichermaßen Freiheit ermöglicht als auch verunmöglicht. Freiheit, verstanden als Selbstbestimmung, entsteht nur dann, wenn das eigene Handeln nicht vorgegeben, sondern kontingent ist. Für Laclau darf das Handeln daher nicht rational von Essentialismen oder „überzeitlichen Wahrheiten" abgeleitet werden, sondern muss aus echten Entscheidungen entspringen. Bei jeder echten Entscheidung kommt jedoch Macht zum Einsatz, denn die Wahl *einer* Alternative unterdrückt machtvoll alle anderen. Laclau schlussfolgert, dass es nur dort Freiheit geben kann, wo auch Macht vonnöten ist. Eine Gesellschaft ohne Macht und Politik wäre eine determinierte Gesellschaft, in der die Individuen keine Selbstbestimmung mehr haben und keine freien Entscheidungen treffen können. Solange keine Determination durch objektive Wahrheiten vorliegt, haben die Subjekte Wahlfreiheiten – doch gleichzeitig beschränken die Machtverhältnisse (die zwangsläufig entstehen, wenn Entscheidungen getroffen werden) die Individuen und verhindern eine vollständige Selbstbestimmung. Existiert jedoch Freiheit und damit der Zwang zu Entscheidungen, dann muss die Gesellschaft Regeln und Konventionen entwickeln, wie diese

Entscheidungen getroffen werden. Die Demokratie unterscheidet sich von anderen Staatsformen darin, dass in die Entscheidungsprozesse der Demos (und damit zumindest mittelbar über Repräsentation alle Bürger_innen) einbezogen wird.

Demokratische Mitwirkung macht demnach nur Sinn, wenn das Gemeinwohl nicht von vorneherein feststeht, sondern sich alle Bürger_innen auf der Suche nach gemeinsamen Werten und Regeln beteiligen können. Würde die Gesellschaft auf einer letzten Wahrheit gründen, kämen die Partizipationsprozesse zum Erliegen.[341]

> „Eine entscheidende Konsequenz unserer Analyse ist, daß Undurchsichtigkeit und Nicht-Repräsentierbarkeit die wirkliche Bedingung einer demokratischen Gesellschaft sind. Völlige Repräsentierbarkeit würde bedeuten, daß die *Bedeutung* gesellschaftlicher Verhältnisse, daß der Grund beziehungsweise die *Gründung* von Gesellschaft gänzlich klar und fixiert werden könnten […]. In diesem Fall würden jedoch alle Kontroversen innerhalb des Sozialen auf eine einfache Frage des Wissens hinauslaufen: da es einen Grund des Sozialen vor jeder sozialen Auseinandersetzung *gibt*, setzt sich am Ende derjenige mit dem richtigen Wissen durch. [Herv.i.O]" (Laclau/Mouffe 2000: 27f.)

Einige bedeutende politische Theorien (beispielsweise jene von Habermas und Rawls) betrachten Macht und Politik als Hindernisse beim Suchen nach dem „objektiven Gemeinwohl" und der „idealen Lösung". Anders Laclau und Mouffe: Sie begrüßen Politik und Macht als notwendige Voraussetzung von Demokratie. „[…] they argue, we must recognize and affirm the constitutive nature of plurality, conflict, and ambiguity rather than lamenting them as obstacles to finding the true will of ‚the people'." (Keenan 2003: 103) Demokratie ist nur dann möglich, wenn keine Gruppe und kein Individuum sich bei der Suche nach gesellschaftlichen Entscheidungen über die anderen Mitglieder der Gemeinschaft erheben und vorgeben kann, das eigentliche Gemeinwohl besser zu kennen als der Rest. Vielmehr bildet es eine wichtige Grundlage der Demokratie, wenn sich alle ihrer Kontingenz und Fehlbarkeit bewusst sind und nur partikulare Lösungen anstreben, anstatt den großen, universalen „Wurf" festzulegen. Bei partikularen Entscheidungen ist die Mitwirkung möglichst vieler Gruppen wünschenswert.

---

341 Diese These Laclaus ist nur dann sinnvoll, wenn sich restlos alles voneinander ableiten lässt, sobald eine feste Wahrheit gefunden ist. Diese Schlussfolgerung mag in der Theorie nachvollziehbar sein, wenn davon ausgegangen wird, dass alles miteinander zusammen hängt und diese eine Wahrheit Zugriff auf alle Bereiche in der Gesellschaft hat. Wird jedoch angenommen, dass das Vorliegen einer Wahrheit nur Teilbereiche der Gesellschaft betrifft, so wären Partizipationsprozesse in den noch offenen Fragen nach wie vor denkbar.

„Der Diskurs radikaler Demokratie ist nicht länger der Diskurs des Universalen; die epistemologische Nische, aus der ‚universale' Klassen und Subjekte sprachen, wurde ausgemerzt und ist durch eine Polyphonie der Stimmen ersetzt worden, von denen jede ihre eigene irreduzible diskursive Identität konstruiert. Dieser Punkt ist entscheidend: es gibt keine radikale und plurale Demokratie ohne den Verzicht auf den Diskurs des Universalen und seiner impliziten Behauptung eines privilegierten Zugangspunktes zu ‚der Wahrheit', die nur von einer begrenzten Zahl von Subjekten erreicht werden kann." (Laclau/Mouffe 2000: 237)

Mit der radikalen Grundlosigkeit der Demokratie geht die Ablehnung jeglicher Essentialismen in der demokratischen Theorie einher. Laclau und Mouffe lehnen den sozialistischen Gedanken ab, dass Widerstand gegen Unterdrückung natürlich wäre und von universalen Normen oder Prinzipien abgeleitet werden könne (ebd.: 193). Auch die Vorgehensweise von liberalen Demokratietheoretiker_innen, Demokratie durch Rationalität zu legitimieren, stellt einen weiteren Universalismus dar. Es ist Laclaus und Mouffes Bestreben, die Werte der Aufklärung zu bewahren, ohne diese für alle Zeiten und Räume zu verallgemeinern. Vor allem wenden sie sich gegen Essentialismen, die das Wesen von Subjekten einzufangen versuchen. Die sozialistische Sichtweise, dass die Arbeiterklasse ein „privilegierter Akteur" (ebd.: 192) sei und die wahren Interessen der Gesellschaft repräsentiere, weisen sie genauso zurück wie Theorien, die Expert_innen, „Philosophenkönige" oder die gebildeten Schichten als ideale Regierende entwerfen. Es ist für Laclau und Mouffe das Ende von Demokratie, wenn es eine partikulare Gruppe erfolgreich schafft, ihre Interessen als die universalen Interessen der Gemeinschaft zu erklären.

„Ihr demokratischer Charakter [der demokratischen Gesellschaft, Anm.d.Verf.] kann nur dadurch gegeben werden, daß kein begrenzter sozialer Akteur sich selbst die Repräsentation der Totalität zuschreiben und auf diese Weise von sich behaupten kann, über die ‚Macht der Gründung' zu verfügen. Folglich umfaßt dies eine Schwächung der ontologischen Ansprüche politischer Handlungen: der politische Kampf geht nicht länger um die (mythische) Kontrolle über den unvermeidlichen Ort der Macht." (ebd.: 25)

Das soll allerdings nicht heißen, dass in einer radikalen Demokratie Gruppen nicht versuchen würden, ihre partikularen Sichtweisen der Mehrheit „schmackhaft" zu machen. Vielmehr ist genau dies essentiell nötig für eine Gesellschaft: In einer politischen Gemeinschaft müssen Entscheidungen über die gemeinsamen Richtungen getroffen werden und dazu muss sich in den politischen Prozessen eine Gruppe, die für die „Mehrheit" spricht, durchsetzen. Entscheidend für eine *demokratische* Gemeinschaft ist, dass immer deutlich bleibt, dass eine Gruppe die Richtung nur *vorläufig* vorgeben kann. Damit entsteht ein demokratischer Wettbewerb, in dem „verschiedene Gruppen miteinander [wetteifern], um ihren Partikularismen eine Funktion universeller Repräsentation zu geben. Gesellschaft generiert ein ganzes Voka-

bular leerer Signifikanten, deren vorübergehende Signifikate das Ergebnis eines politischen Wettbewerbs sind.“ (Laclau 2002b: 64) Unterstützt wird diese Hinterfragung durch die in jeder Gesellschaft vorliegenden Antagonismen und Dislokationen, die immer wieder die Kontingenz aller „Mehrheitsmeinungen“ aufzeigen. Es existieren unüberwindliche Meinungsverschiedenheiten, die eine völlige Repräsentation der Gemeinschaft durch eine partikulare Gruppe verhindern.[342]

> „Genau aus diesem Grund kann es demokratische Politik geben: Eine Abfolge finiter und partikularer Identitäten, die eine universale Aufgabe zu übernehmen versuchen, die über sie hinausgeht; die aber folglich niemals in der Lage sind, die Distanz zwischen Aufgabe und Identität zu überdecken und die jederzeit durch alternative Gruppen ersetzt werden können. Unvollständigkeit und Vorläufigkeit gehören zur Essenz der Demokratie.“ (ebd.: 41)

Die Identitäten und Interessen von Subjekten stehen nicht schon vor den politischen und diskursiven Prozessen fest und daher kann sich keine Politik auf solche „wahren Interessen“ berufen. In der radikalen und pluralen Demokratie besteht ein wichtiger Teil der Politik darin, Identitäten überhaupt erst zu entwickeln. Da die Identitäten in den Diskursen immer wieder Transformationen erfahren, ist dieser Entwicklungsprozess nie abgeschlossen. „[…] politische Praxis besteht in einer demokratischen Gesellschaft nicht darin, die Rechte prä-konstituierter Identitäten zu verteidigen, sondern vielmehr jene Identitäten selbst in einem prekären und jederzeit anfechtbaren Terrain zu konstituieren.“ (Laclau/Mouffe 2000: 25f.) Erst wenn in der Demokratie der Begriff des autonomen, selbsttransparenten und einheitlichen Subjekts aufgegeben wird, kann eine wirkliche radikale Demokratie stattfinden. In einer Demokratie ohne klassisches Subjekt ist die Gesellschaft viel sensibler dafür, dass die Subjektbildung mit Antagonismen und Ausschließungen einhergeht und Konflikte nach sich zieht. Erst wenn vollkommen darauf verzichtet wird für Identitäten eine „prä-diskursive“ Basis einzufordern, wird die Gesellschaft offen sein für vielfältigste, sich selbst legitimierende Identitätsentwürfe (ebd.: 208). Jegliche Vorbedingungen für Identitätsentwürfe verringern die Diversität der Gesellschaft. Daher bezeichnen Laclau und Mouffe ihre Variante als radikal.

Auf der politischen Ebene fordern Laclau und Mouffe eine linke, demokratische Hegemonie. Dazu raten sie der Linken, die Grundlosigkeit des Sozialen anzuerkennen und von Essentialismen wie der versöhnten Gesellschaft, dem Subjekt sowie der Arbeiterklasse als zentralen Akteur abzukommen. Macht soll als unverzichtbarer Teil der Politik begriffen und als Voraussetzung für Freiheit und Wahl gewürdigt werden. Die Linke muss Versöhnungsutopien den Rücken kehren und einen pluralistischen Staat anstreben, der Dissens und Machtbeziehungen anerkennt.

342 Laclau und Mouffe weisen daher die Möglichkeit, eine Gesellschaft könne einen Konsens finden, als Utopie zurück.

Es könnte gefolgert werden, dass Demokratie einer politischen Logik folgt und die Anerkennung von Kontingenz automatisch nach und nach die Gesellschaften demokratischer werden lässt. Doch es existiert kein zwangsläufiger Weg zur Demokratie, sondern aus der Erkenntnis der Kontingenz können auch andere Gesellschaftsformen folgen. In totalitären und rechtspopulistischen Gesellschaften würde versucht werden, die Kontingenz der Gesellschaft durch die Durchsetzung einer künstlichen Einheit zu überdecken. „Angesichts der radikalen Unbestimmtheit, die die Demokratie eröffnet, bedeutet dies einen Versuch, wieder ein absolutes Zentrum einzuführen und die Geschlossenheit wiederherzustellen, die die Einheit wiedereinsetzt." (ebd.: 232) Totalitarismus und Demokratie unterscheiden sich darin, dass beide verschieden mit der Tatsache der Kontingenz der Gesellschaft umgehen. Totalitäre Gesellschaftsformen verbergen die Dislokationen der Gesellschaft durch die Schaffung einer möglichst starken Hegemonie. Demokratien hingegen bewahren die Indeterminiertheit und halten den Ort der Macht unbesetzt.

> „Hence, while the radical democratic imaginary presupposes openness and pluralism and processes of argumentation which never lead to an ultimate foundation, totalitarian societies are constituted through their claim to master the foundation. […] Radical democracy and totalitarianism are, therefore, entirely opposite in their attempts to deal with the problems deriving from dislocation and uneven development." (Laclau/Mouffe 1987: 106)

Demokratie ist für Laclau und Mouffe ein prekäres und angreifbares Gut, das jederzeit umkämpft ist. Die Errungenschaften und Werte der Demokratie erhalten sich nicht von allein. Sie werden sich auch nicht, wie von einer „unsichtbaren Hand" geleitet, nach und nach durchsetzen.[343] Es sind in der radikalen Demokratie nur partielle Emanzipationen möglich, die jederzeit zurückgenommen werden können und daher mit umso mehr Aufmerksamkeit geschützt werden müssen. Der Linken raten sie daher, sich von der Vorstellung einer Revolution zu verabschieden. Eine Revolution könne nicht einen Ausgangspunkt bilden, an dem eine grundlegend neue, versöhnte und rationale Gesellschaft gegründet wird (Laclau/Mouffe 2000: 220f.). Laclau und Mouffe sehen nur das langsame politische Vorgehen als erfolgreich an, bei dem nach und nach Änderungen eingeführt werden. Politik gleicht mehr einem „Stellungskrieg" und einer Emanzipation als einer Revolution. Die antiessentialisti-

---

343 Gerade letzteres kritisiert Michael Rustin (1988: 165). Für ihn kommt die demokratische Revolution mit ihrer stetigen Subversion einer unsichtbaren Hand gleich und er wendet ein, es müssten andere Logiken, wie Webers Bürokratisierung stärker in den Blick genommen werden. Angesichts dessen, dass aber Laclau und Mouffe beständig davor warnen, die Demokratie und ihre Errungenschaften als etwas selbstverständliches zu nehmen, ist die Lesart stimmiger, dass sie die Subversion als ein Potenzial, aber nicht als eine Zwangsläufigkeit der Demokratie ansehen.

sche Haltung lehrt, dass keine Errungenschaften als zwangsläufig oder als notwendige Folgen begriffen werden sollten, sondern dass jeder Schritt hin zu mehr Gleichheit und Freiheit das Resultat von schwierigen Kämpfen ist, deren Ergebnisse nie gesichert sind. Sich Freiheit und Gleichheit zu bewahren, ist für Laclau und Mouffe so wichtig, weil diese beiden Normen den Kern der Indeterminiertheit in der Demokratie ergänzen und unterstützen.

Zwar haben Laclau und Mouffe deutlich gemacht, dass sich die Demokratie dadurch auszeichnet, dass sie sich totalitären Hegemonien verweigert. In ihrer politischen Theorie jedoch steht der Drang nach universalen Hegemonien im Zentrum (vgl. Kapitel 2.3.8). Obwohl es unmöglich für einzelne Gruppen ist, ihre partiellen Weltanschauungen zu einer unumstrittenen „Objektivität" für alle zu machen, so wetteifern sie dennoch darum: „[…] any significant political struggle must be understood as engaged for conflict for – what is now conceived as – the ‚impossible' object society-as-totality" (Wenman 2003: 586). Hier zeigt sich abermals die Schwäche ihrer Theorie, dass sie die „Wünsche" nach gesellschaftlicher Schließung und umfassenden Hegemonien zu wenig ausarbeiten. In dieser Form ergibt sich ein Missklang zwischen ihrer Diskurs- und Demokratietheorie. Es bleibt offen, welche der beiden Thesen – der Drang nach Schließung und zur Errichtung von Hegemonien oder die Einsicht, dass andere Positionen genauso grundlos wie die eigenen und daher zu achten sind – in den politischen Prozessen mehr Gewicht erhält und ob hegemoniale Diskurse gar Laclaus und Mouffes Forderung nach Toleranz und Respekt zunichte machen. Laclau scheint ein gewisses Vertrauen darin zu haben, dass die Grundlosigkeit für ein Gleichgewicht im Wettbewerb der Gruppen sorgt, da sie „niemals in der Lage sind, die Distanz zwischen Aufgabe und Identität zu überdecken und sie jederzeit durch alternative Gruppen ersetzt werden können" (Laclau 2002b: 41). Dennoch stellt sich die Frage, wieso eine politische Gruppe die Motivation haben sollte, ihrem Drang nach einer hegemonialen Stellung zu widerstehen und für die demokratische Anerkennung von Kontingenz einzutreten (vgl. dazu Kapitel 5.4). Mark Anthony Wenman (2003) verortet diesen Missklang in den unterschiedlichen Ausarbeitungen der Hegemonietheorie durch Laclau einerseits und Mouffe andererseits. So schreibt er Laclau die Urheberschaft für den Großteil der politischen Theorie zu und Mouffes Leistung sieht er in der Demokratietheorie. Laclau vertritt auch in späteren Schriften seine postmarxistische These, Mouffe hingegen verzichtet darauf.

5.2.2 Subversion durch Gleichheit, Pluralismus als Ergänzung

Die Gleichheit stellt einen zentralen demokratischen Wert dar und unterstützt den Kampf für Demokratie. Indem sie die Logik der Äquivalenz anwendet, trägt sie dazu bei Essentialismen zu hinterfragen. Identitäten können sich als umso gefestig-

ter darstellen, desto stärker sie von anderen Identitäten abgegrenzt sind und ihre Differenz betonen. Sobald sie jedoch gleiche Eigenschaften mit anderen Identitäten teilen, bröckelt ihre eindeutige Fixierung. Die Norm der Gleichheit profitiert von der subversiven Wirkung der Äquivalenzlogik und schwächt die bestehenden anthropologischen und gruppenspezifischen Essentialismen.

Für eine demokratische Gesellschaft hat die Norm der Gleichheit weitere Vorteile. Indem immer mehr Gruppen und Identitäten als „Gleiche" behandelt werden, werden zusätzliche Bevölkerungsgruppen in die politischen Prozesse mit einbezogen und Partizipation verstärkt.[344] „Der demokratische Prozeß in den heutigen Gesellschaften kann beträchtlich vertieft und ausgeweitet werden, wenn er verantwortlich gemacht wird für die Forderungen breiter Bevölkerungsteile – Minoritäten, ethnische Gruppen, etc. –, die traditionell von ihm ausgeschlossen wurden." (Laclau 2002b: 62) Eine Dekonstruktion von essentialistischen „Altlasten" der klassischen demokratischen Theorien und Praxen sieht Laclau dabei als hilfreich. Wenn ersichtlich wird, dass die ausgeübte Demokratiepraxis bestimmte Gruppen ausgrenzt, dann kann die Kritik daran dazu beitragen, solche Praxen zu ändern. Die Dekonstruktion zeigt auf, an welchen partikularen und essentialistischen Ansichten der bisherige Demokratiebegriff hängt, ohne sie tatsächlich zu benötigen. Die Loslösung von solchen Essentialismen würde eine Vertiefung und Universalisierung der demokratischen Normen bewirken (ebd.: 63).

Gerade für die Linke ist der Einschluss weiterer Gruppen bedeutsam. Laclau und Mouffe raten der Linken, sich beim Aufbau einer demokratischen Hegemonie nicht hauptsächlich auf die Arbeiterklasse zu beziehen (wie es noch in den 1980ern der Fall war). Unterdrückungsbeziehungen finden auch bei anderen sozialen Gruppen statt und der demokratische Kampf für Gleichheit endet nicht bei Gleichheiten für die Arbeiterklasse. Vielmehr ist es wichtig, jene Gruppen ausfindig zu machen, die ebenfalls für die demokratischen Ideale kämpfen, und mit diesen gemeinsame Äquivalenzketten und Allianzen zu bilden. Laclau und Mouffe sehen als Bündnispartner vor allem die Neuen Sozialen Bewegungen als vielversprechend an. Die Linke könnte bei der Entwicklung eines neuen demokratischen Imaginären eine Führungsposition einnehmen, sollte aber immer darauf achten, deren Autonomie zu berücksichtigen. Auch bei der Bestimmung der politischen Gegner sollte die Linke von Essentialismen abkommen und nicht einseitig den Staat als Gegner im Blick

---

344 Laclau und Mouffe gehen angesichts der Bürgerrechtsbewegungen optimistischerweise davon aus, dass eine Angleichung mit mehr Rechten einhergeht. Allerdings könnte ebenso gut der umgekehrte Fall eintreten, dass bestimmte Gruppen mit anderen rechtlosen Gruppen gleichgesetzt werden, also die Gleichheit auch dazu führen kann, Gruppen Rechte zu verwehren. Hierfür müsste allerdings auch eine gleichzeitige Differenzierung einhergehen, die die abgewertete Gruppe von den mit Rechten ausgestatteten Menschen trennt.

haben. Nicht nur der Staat kann der Urheber von Unterdrückungsbeziehungen sein. Wie die Neuen Sozialen Bewegungen aufzeigen, können Unterdrückungen ebenso durch Teile der Zivilgesellschaft stattfinden. Die Neuen Sozialen Bewegungen sind freilich ein Begriff aus den 1980ern und Laclaus und Mouffes Vorschlag muss entsprechend an die heutige Zeit angepasst werden (vgl. Mouffe 2014: 161-188).

Gleichheit dient als Maßstab dazu, Unterdrückung von bestimmten Bevölkerungsgruppen aufzeigen zu können. „Unsere These ist, daß erst ab dem Moment, als der demokratische Diskurs in der Lage war, die verschiedenen Widerstandsformen gegen die Unterordnung zu artikulieren, die Bedingungen der Möglichkeit des Kampfes gegen die verschiedenen Typen von Ungleichheit existierten.“ (Laclau/Mouffe 2000: 195) Dieser Vorteil der Gleichheitsnorm ist insbesondere für die Linke wichtig, deren Ideal es darstellt, Unterdrückung zu bekämpfen. Die Grundlage dieses Kampfes fanden die sozialistischen Bewegungen im Gleichheitsbegriff, den sie auf den Bereich der Ökonomie ausweiteten. Sie sind daher für Laclau und Mouffe als Teil der demokratischen Revolution zu sehen. In *Hegemonie* erteilen sie der Linken den Rat, sich in das umfassendere demokratische Projekt einzuordnen. Damit geht einher, dass die Linke sich von ihren essentialistischen Einstellungen lösen und die Ablehnung gegen die liberale Demokratie aufgeben sollte. In linken Diskursen wird gerne übersehen, dass die sozialistischen Ziele sich nur verwirklichen lassen, wenn liberale Erkenntnisse und Institutionen aufgegriffen werden. Die Norm der Gleichheit ist nämlich als alleinige Norm nicht ausreichend. Sie enthält in sich ein totalitäres Moment, das Demokratie untergraben kann. Als Korrektiv und Gegenpol sind in einer demokratischen Gesellschaft deswegen die Normen der Freiheit, Autonomie und Pluralismus vonnöten.

Die Gleichheitsnorm tendiert dazu, eine Allianz zwischen verschiedensten Gruppen zu etablieren, um für diese gleiche Rechte zu erlangen und damit Ungleichheiten und Unterdrückung abzubauen. Dieser Vorgang gibt zwar mehr Gruppen Zugang zu den politischen Prozessen, gleichzeitig besteht die Gefahr, dass die politischen Räume nicht nur ausgedehnt, sondern auch vereinheitlicht werden. Dieser Prozess kann seinerseits dazu führen, dass Unterdrückung stattfindet. Die Problematik ist, dass Individuen immer in ihren sozialen Verhältnissen betrachtet werden müssen, in denen bereits gravierende Ungleichheiten vorliegen. Ein einziger politischer Raum, in dem an alle der gleiche Maßstab angelegt wird, trägt in seiner Konsequenz Ungleichheiten weiter, weil er unterschiedliche Voraussetzungen nicht wahrnimmt, oder weil er neue Ungleichheiten erzeugt. Leistungen in der Schule scheinen nach dieser Logik beispielsweise ein gerechter, weil allgemeiner Maßstab zu sein, um entsprechende Zugangshürden zu bestimmten Studienfächern aufzustellen. Übersehen wird aber, dass sozial schwächere Kinder nicht dieselbe Förderung und Unterstützung erhalten, um genauso gute Leistungen erbringen zu können wie gleich intelligente Kinder aus wohlhabenden Familien. Die Interventionen des Staates, um zu einer größeren Chancengleichheit beizutragen, gehen allerdings oft-

mals mit Interventionen in die als privat erachteten Räume und mit Bürokratisierung einher (vgl. Laclau/Mouffe 2000: 203f.). Sie können dann ihrerseits Antagonismen bewirken, wie zum Beispiel den Ärger von konservativen Familien in Deutschland, dass die Benachteiligung sozial schwacher Kinder über die Förderung von Kindertagesstätten vermindert werden soll. Die massive finanzielle Ausstattung der Kinderbetreuung außer Haus gepaart mit einem als invasiv empfundenen Diskurs erweckt bei diesen Familien das Gefühl einer regelrechten Pflicht, das eigene Kleinkind von „Fremden" erziehen zu lassen. In diesem Fall zielt der Kampf gegen Bevormundung und stellt keine Forderung nach Gleichheit dar. Vielmehr wird die Notwendigkeit von Freiheit, Autonomie und Individualismus betont.

Eine unreflektierte Gleichmacherei kann also dazu führen, dass sowohl Staat als auch Gesellschaft bestimmte Gruppen in Regeln und Normen pressen, die diesen nicht gerecht werden. Unterdrückung lässt sich also durch die Norm der Gleichheit nicht allein verhindern. Es braucht als Ergänzung auch die Norm der Freiheit. Eine demokratische Gesellschaft sollte daher verschiedene politische Räume zulassen, denen eine gewisse Autonomie vorherrscht und Freiheitsrechte zugesichert werden. Die radikale Demokratie muss immer auch eine plurale Demokratie sein.

Das Bewusstsein der Kontingenz zieht Pluralismus nach sich: Wenn anerkannt wird, das andere Gruppen zu anderen Entscheidungen gelangen als man selbst, und diese Entscheidungen aufgrund ihrer Grundlosigkeit ebenso viel Berechtigung haben wie die eigene Entscheidung, dann sollte die Ermöglichung verschiedener Lebensstile und verschiedener Konzeptionen des Guten zugelassen werden. Nur wenn Differenzen akzeptiert und gewürdigt werden sowie Gruppen eigene Räume und Autonomie zugestanden werden, kann Unterdrückung durch den Staat oder die Gesellschaft minimiert werden. Dafür bedarf es der liberalen Institutionen mit ihrer Gewaltenteilung und ihren Schutz- und Menschenrechten.

Doch auch Freiheit soll nicht zur beherrschenden Norm werden. In neo-konservativen und neo-liberalen Diskursen etwa wird die Verbindung zwischen demokratischem und liberalen Diskurs aufgegriffen und die Norm der Freiheit so weit betont, dass „Freiheit" als Rechtfertigung dafür herhalten muss, dass Ungleichheiten zwischen Gruppen bestehen bleiben sollten. Maßnahmen, die für Gleichheit zwischen verschiedenen Gruppen zu sorgen, werden als Angriffe auf die Freiheiten dieser Gruppen gewertet. Diese Haltung zementiert für Laclau und Mouffe die Unterdrückungsverhältnisse, die in einer Gesellschaft bestehen und die sie zerstören wollen. Laclaus und Mouffes Pluralismus soll aufmerksam für solche Machtverhältnisse sein und diese in Richtung stärkerer Gleichheit transformieren. In diesem Sinne streben Laclau und Mouffe weder einen „liberalen" noch einen „postmodernen" Pluralismus an:

„Im Gegensatz zu den traditionellen liberalen Pluralisten, die sich über die Erfordernisse einig sind, die Sphäre der Rechte auszuweiten, um bisher ausgeschlossene Gruppen einzuschließen

– aber diesen Prozeß als einen reibungslosen Prozeß fortschreitender Eingliederung in eine (angeblich) neutrale Konzeption der Bürgerrechte sehen -, betonen wir die Zentralität von Machtverhältnissen. Das heißt, daß der Ausdehnung des Pluralismus Grenzen gesetzt sind, was von der Tatsache herrührt, daß einige existierende Rechte durch die völlige Ausschließung oder Unterordnung der Rechte anderer Kategorien konstituiert worden sind." (Laclau/Mouffe 2000: 24)

Letztere Problematik besteht auch für postmoderne Arten des Pluralismus, welche jegliche Differenzen innerhalb eines demokratischen Gemeinwesens dulden wollen. In dieser Version eines Pluralismus würden Gruppen anerkannt werden, deren Identitäten darauf beruhen, andere abzuwerten und ihre Rechte zu beschneiden.

Auf der praktischen politischen Ebene raten Laclau und Mouffe den linken Parteien, sich als Teil der übergeordneten demokratischen Revolution einzuordnen und deren Grundsätze zu übernehmen. Die liberalen Errungenschaften der Demokratie – Menschen- und Freiheitsrechte, liberale Institutionen wie die Gewaltenteilung und Pluralismus – sollten in diesem Sinne als wichtige Elemente des demokratischen Staates geschätzt und verteidigt werden. Dies bedeute aber nicht, dass jegliche liberale Institutionen unhinterfragt angenommen werden müssen: Durch die gemeinsame (kontingente) Artikulation des politischen Liberalismus mit der kapitalistischen Wirtschaftsordnung sowie durch den langen liberalen Diskurs beruhen liberale Institutionen auf manchen veralteten Grundannahmen, die es zu dekonstruieren gilt (vgl. Laclau 1994a: 297). Die Artikulation zwischen Liberalismus und Kapitalismus sei jedenfalls nicht essentiell für die Demokratie: sie lasse sich auch ohne kapitalistische Produktionsbedingungen denken.

In vielen Punkten ist die Theorie aus *Hegemonie* schon veraltet, vor allem wenn die Ratschläge an die Linke oder auch die Neuen Sozialen Bewegungen betrachtet werden. Die Konzentration der Linken auf die Arbeiterklasse oder auch ihre Kritik an liberalen Institutionen sind in dieser Form schon längst nicht mehr gegeben. Mouffes eigene Weiterentwicklung liefert die notwendige Aktualisierung und Anpassung an neue politische Gegebenheiten.

5.2.3 Mouffes agonistischer Pluralismus

Mouffes intellektueller Werdegang lässt sich in drei Phasen einteilen: Die Wurzeln ihres Denkens liegen in marxistischen Theorien, mit denen sie sich in ihrer Studienzeit bei Althusser in Paris, in ihrer Zeit in Lateinamerika und in ihren Schriften zu Gramsci (Mouffe 1979) auseinandersetzte. In dieser Phase war Mouffe dem Marxismus verhaftet, stieß bei ihrer Bearbeitung von Gramscis Theorie aber bereits auf Unstimmigkeiten innerhalb des Marxismus. Auf dieser Basis gelangte Mouffe gemeinsam mit Laclau in ihre post-marxistische Phase, in welcher *Hegemonie* er-

schien und Mouffe weitere Artikel zu einer radikaldemokratischen Theorie verfasste. Die gemeinsame Demokratietheorie ist in dieser Phase noch sehr stark durch die Auseinandersetzung mit dem klassischen Marxismus und poststrukturalistischen Einsichten geprägt und ihre Schriften wenden sich hauptsächlich an eine linke Leserschaft. Diese soll durch Strategievorgaben befähigt werden, eine neue linke, post-marxistische Hegemonie zu gründen, die aus den marxistischen aber auch liberalen Theorien die zentralen Einsichten ohne überflüssige Essentialismen übernimmt. Seit Erscheinen von „The Return of the Political“ (1993) kann von einer dritten Phase Mouffes gesprochen werden: Nun wendet sie sich voll und ganz der Demokratietheorie und dem Liberalismus zu. Anders als Laclau nimmt Mouffe in ihren späteren Werken kaum mehr Bezug auf die marxistischen Wurzeln. Im Zentrum stehen die immanente Kritik der liberalen Demokratietheorien und die Entwicklung von Mouffes agonaler Demokratie. Viel stärker als früher gründet Mouffe ihre Demokratietheorie in der liberalen Demokratie, deren zentrale Errungenschaften sie bewahren und radikal umsetzen möchte. Mithilfe der Einsichten ihrer Diskurstheorie zeigt Mouffe Probleme und Essentialismen der liberalen Demokratie auf und wie diese durch das Besinnen auf die Kerngedanken der liberalen Demokratie überwunden werden können. Ihre Lösungen sollen als Strategie und Anleitung helfen, eine neue linke Hegemonie zu errichten.

Mouffe erläutert in ihren Schriften nach *Hegemonie* nur sehr knapp die Grundannahmen ihrer Diskurstheorie, auf denen ihre Demokratiekonzeption aufbaut. Zumeist verweist sie zur Begründung ihrer Thesen auf *Hegemonie* und wendet sich gleich den Schlussfolgerungen für die Demokratie zu. Mouffe bezieht sich in ihren eigenen Werken nicht mehr auf sämtliche Thesen oder Begriffe aus *Hegemonie*, sondern für sie sind folgende Erkenntnisse aus der Diskurstheorie zentral: Gesellschaft beruht auf Kontingenz und die demokratische Revolution bildet dies ab, indem im Zentrum der Demokratie Grundlosigkeit steht (vgl. Mouffe 1993a: 11f.; Mouffe 2008: 19; Kapitel 4.3.2).[345] Identitäten existieren nicht bereits vor den politischen Diskursen, sondern werden erst in diesen gebildet. Bei der Bildung von Identitäten und Bedeutungen sind Macht und Politik konstitutiv, das heißt das Soziale umfasst die Sedimente des Politischen. Dadurch, dass Bedeutungen und Iden-

345 Mouffe weist zurück, dass die Kritik an bestimmten Errungenschaften der Moderne – insbesondere die Begründungen von Demokratie durch Rationalität – die Moderne an sich infrage stellt, wie es Habermas behauptet. Für Mouffe ist das „aufklärerische Projekt der Selbstgründung“ („self-foundation“, Mouffe 1993a: 12) nur ein epistemologisches Teilprojekt der Moderne. Dieses sei aber nicht untrennbar mit dem eigentlichen politischen Projekt – der „self-assertion“, das heißt der Selbstbehauptung gegen aufoktroyierte Teleologien – verbunden. Mouffe will das politische Projekt fortführen und sieht trotz aller ursprünglichen Verdienste das epistemologische Projekt der Moderne als ein Hindernis dafür.

titäten immer in politischen Prozessen durch Abgrenzungen und Ausschließungen entwickelt werden, sind Antagonismen und Konflikte ein unausweichlicher Mitbestandteil aller Diskurse.

Für Mouffe bildet das Paradigma der demokratischen Revolution die Grundlage für alle heutigen Sichtweisen auf Gesellschaft. Es gibt zwei Wege, damit umzugehen: Entweder diese Erkenntnis wird geleugnet und die Gesellschaft setzt durch Machtprozesse eine als „natürlich" vermutete Ordnung durch. Oder aber, die Gesellschaft akzeptiert diese Sichtweise der Unsicherheit und richtet ihre Politik danach aus. Mouffe hält nur letztere Vorgehensweise für sinnvoll. Der Poststrukturalismus untermauert wirkungsvoll die Erkenntnis der Grundlosigkeit und begründet sie nachvollziehbar, weswegen für Mouffe der Poststrukturalismus dazu beiträgt, diese entscheidenden Eigenschaften der Demokratie besser zu verstehen als klassische Theorien (Mouffe 2008: 27). Demokratie ist bislang die einzige Herrschaftsform, die die Grundlosigkeit der Gesellschaft zu akzeptieren in der Lage ist und den Ort der Macht leer hält. Die demokratische Revolution birgt damit zweierlei Vorteile: Die Erkenntnis der Grundlosigkeit sowie die Entwicklung einer Herrschaftsform, die dieser Erkenntnis gerecht wird.

In ihrer Diskurstheorie leiten Laclau und Mouffe aus dieser antiessentialistischen Sichtweise Schlussfolgerungen ab, die auch für das Verständnis von Demokratie bedeutsam sind. So sind (politische) Identitäten und Bedeutungen nicht vorgegeben, sondern werden in den gesellschaftlichen Diskursen produziert. „Die erste Konsequenz der diskursiven Auffassung für die Politik besteht darin, daß aus ihrer Sicht die politische Praxis in einer demokratischen Gesellschaft nicht in der Verteidigung von Rechten vorgefertigter Identitäten, sondern vielmehr in der Bildung der Identitäten selbst auf einem prekären und leicht verletzlichen Gebiet bestehen kann." (Mouffe 2001a: 14)

Der Prozess der Identitätsbildung geht mit Machtprozessen einher. Politik und Machtprozesse beginnen für Mouffe bereits bei der Identitätsbildung und sind konstitutiv dafür, dass sich so etwas wie das „Soziale" – verstanden als die vorherrschenden Meinungen und gesellschaftlichen „Wahrheiten" – existieren kann. Eine Gesellschaft ohne Politik und Macht ist nicht vorstellbar. Dies, so Mouffe, muss jede Herrschaftsform anerkennen: „Aber unter der Voraussetzung, daß Machtverhältnisse für die Gesellschaft konstitutiv sind, stellt sich als Hauptfrage für die demokratische Politik nicht, wie man Macht eliminieren kann, sondern wie Identitätsformen gebildet werden können – und damit auch Machtformen –, die mit demokratischen Werten vereinbar sind." (ebd.: 14)

Das Politische stellt sich für Laclau und Mouffe immer als Entscheidungsprozess dar, die notwendigerweise mit Gewalt, Konflikten und Ausgrenzungen einhergehen. „[Hegemoniale Verhältnisse] beinhalten ein Element von Zwang und Gewalt, das nie eliminiert werden kann […]." (Mouffe 2008: 125f.) Eine harmonische und versöhnte Gesellschaft, die Feindschaften durch rationales Aushandeln fried-

lich beilegt, ist für Mouffe nicht realistisch. Jede Gesellschaft muss immer wieder echte Entscheidungen treffen, die nicht durch Vernunft zu lösen und auch nicht begründbar sind, sondern bestimmte Gruppen als echte Verlierer und damit als potentielle Feinde herausgehen lassen. Die Gesellschaft muss diese „dunkle Seite" (ebd.: 128) der Politik akzeptieren und sie konstruktiv in ihre Herrschaftsform aufnehmen. Für die Demokratie sieht Mouffe darin keine Bedrohung, sondern vielmehr eine Chance:

„Einer der Schlüssel zum Verständnis der These vom antagonistischen Pluralismus ist, dass antagonistische Konfrontation weit davon entfernt ist, Demokratie zu gefährden. Vielmehr ist sie deren eigentliche Existenzbedingung. Die Spezifik moderner Demokratie besteht in der Anerkennung und Legitimierung von Konflikt in der Weigerung, diesen zu unterdrücken, indem eine autoritäre Ordnung errichtet wird. Indem sie mit der symbolischen Gesellschaftsrepräsentation als organischer Körper – die für den holistischen Modus sozialer Organisation charakteristisch war – bricht, anerkennt die demokratische Gesellschaft den Pluralismus der Werte, die ‚Entzauberung der Welt', die von Max Weber diagnostiziert wurde, sowie die unvermeidlichen Konflikte, die sie mit sich bringt." (ebd.: 104f.)

Mouffe macht deutlich, dass sie in der poststrukturalistischen Sichtweise eine Bereicherung für die Demokratietheorie sieht. Zum einen darin, dass Eigenschaften des Politischen deutlich werden, denen jede Gesellschafts- und Herrschaftsform Rechnung tragen sollte. Zum anderen, weil die Dekonstruktion Kerneigenschaften der Demokratie hervorhebt: Das Anerkennen von Grundlosigkeit und das Akzeptieren von Macht und Antagonismen in der Politik.

Auf Basis dieser Vorbedingungen entwirft Mouffe ihre Konzeption eines „agonistischen Pluralismus": Demokratie als eine Herrschaftsform, die auf den Prinzipien der Demokratie als „symbolischem Bezugssystem" aufbaut.

„Ähnlich wie Lefort das tut, halte ich es für wesentlich, das Erscheinen eines neuen symbolischen Bezugssystems und die moderne Unmöglichkeit der Grundlegung einer letzten Demokratie, einer definitiven Legitimation, zu betonen. Statt allerdings die moderne Form der Demokratie einfach mit dem leeren Ort der Macht zu identifizieren, würde ich die Unterscheidung zwischen den beiden folgenden Aspekten ebenfalls betonen: zwischen einerseits der Demokratie als einer Herrschaftsform, also dem Prinzip der Volkssouveränität; und andererseits dem symbolischen Bezugssystem, in dem diese demokratische Herrschaft ausgeübt wird." (ebd.: 19)

Die Eigenschaften des Politischen erschweren die Konzeption einer Herrschaftsform, denn es sind zwei gegenläufige Aspekte zu vereinen: Zum einen erfordert das Freihalten des Orts der Macht eine möglichst offene Herrschaftsform, in der jede Gruppe und jedes Individuum selbst bestimmen kann, welche Werte richtig und

notwendig für ein gutes Leben sind. Demokratie sollte in diesem Sinne keine Normen vorgeben, sondern nur den Rahmen bilden, in dem die Bürger_innen friedlich um die Umsetzung ihrer Interessen konkurrieren können. In der Demokratietheorie zeigt sich diese Anforderung in jenen Demokratiemodellen, die Demokratie als Prozedur ansehen. Zum anderen aber ist die Bildung von Identitäten – vor allem auch der demokratischen Identität der Mitglieder des Demos – angewiesen auf Identifizierungen, das heißt Entscheidungen für bestimmte Inhalte. Nur wenn Werte vorliegen, die die Bürger_innen mit Leidenschaft verteidigen und leben, so kann das notwendige demokratische Gemeinschaftsgefühl entstehen. Dieses Gemeinschaftsgefühl trägt dazu bei, dass die Prozeduren der Demokratie auch wirklich gelebt und nicht ausgehöhlt werden. Vor allem kommunitarische Demokratietheorien betonen diesen Aspekt des Politischen.

Mouffe will beide Aspekte in ihrer Demokratietheorie würdigen (vgl. Mouffe 1993a: 128ff.). Für sie ist Demokratie gleichermaßen Prozedur und Substanz: Sie ist Prozedur in der Hinsicht, dass Konflikte und Feindschaften als Teil der Politik anerkannt werden und deren friedliche Austragung in einem pluralistischen System durch gewisse Prozeduren ermöglicht wird. Der Pluralismus garantiert, dass in der demokratischen Gesellschaft viele unterschiedliche Ansichten über das gute Leben vertreten werden können und keine über die anderen gestellt werden. Dennoch soll dieser Pluralismus auch eine Substanz beinhalten: Den demokratischen Konsens über die Werte der Freiheit und Gleichheit. Mouffes entscheidende Idee ist, diesen Konsens nicht abzuschließen, sondern als konflikthaften Konsens offen zu halten. Wie die Inhalte dieser Werte zu interpretieren sei, dies soll nach wie vor Thema der politischen Auseinandersetzungen im Demos sein. Es gibt daher viele Identifizierungsmöglichkeiten mit diesen beiden Werten und viele Möglichkeiten, eine demokratische Identität zu entwickeln.

Im Folgenden soll zuerst beschrieben werden, wie Mouffe die Prozeduren ihres agonistischen Pluralismus entwirft. Anschließend wird gezeigt, wie sie diese Prozeduren mit der Substanz der Normen der Freiheit und Gleichheit füllt.

5.2.4 Demokratie als Prozedur: Pluralismus, Agonismus und Institutionen

Mouffe sieht Konflikte als unausweichlich an. Es ist daher ihr Bestreben, Streit und Konfrontationen so zu organisieren, dass sie eine Plattform bekommen, die eine friedliche und gewaltfreie Auseinandersetzung ermöglicht. Diese Plattform soll Macht und Antagonismen nicht unsichtbar machen. Sie soll sie stattdessen ins Zentrum setzen, damit möglichst nachvollzogen werden kann, welche Machtstrukturen vorherrschen und wer bei den politischen Prozessen ausgeschlossen wird. Nur so sind die Machtstrukturen angreifbar und weiterhin im Fokus der Politik.

„Die Existenz von Machtformen und die Notwendigkeit ihrer Transformation anerkennen, während man zugleich die Illusion zurückweist, wir könnten uns vollständig von Macht befreien – das ist das Spezifikum jenes Projekts, das wir ‚radikale und plurale Demokratie' genannt haben. Solch ein Projekt anerkennt, dass die Spezifik moderner pluralistischer Demokratie – selbst einer wohlgeordneten – nicht in der Abwesenheit von Herrschaft und Gewalt besteht, sondern in der Etablierung einer Reihe von Institutionen, durch die diese eingegrenzt und herausgefordert werden können." (Mouffe 2008: 37)

Die „Anerkennung von Vielfalt" (Sandkühler 1999: 1256) und die friedliche Koexistenz von vielfältigen Gruppen und Individuen findet ihre Umsetzung im Pluralismus. Das pluralistische Prinzip spiegelt für Mouffe jenen Grundgedanken wieder, die der Poststrukturalismus für die Demokratie als bedeutsam empfindet: „das Ende einer substanziellen Idee vom guten Leben" (Mouffe 2008: 34). Sobald keine Gruppe mit Sicherheit ihre Interpretation der Welt als richtig darstellen kann, müssen andere Positionen als legitim anerkannt werden und ihnen Raum gegeben werden, damit Menschen ihr Leben auf ihre Weise führen können.

Mouffe wünscht sich keinen Pluralismus, der nur den Fakt bejaht, dass die Gesellschaft aus verschiedenen Interessengruppen besteht, deren Bedürfnisse in Einklang gebracht werden müssen. Ein solcher Pluralismus kann dazu tendieren eigene Räume für die Differenzen zu schaffen, um die grundlegenden und nicht lösbaren Konflikte aus den politischen Prozessen fernzuhalten. Ein solcher Raum wäre beispielsweise die Sphäre des Privaten, in dem die Bürger_innen ihre Version vom guten Leben leben können. Dieser Pluralismus hängt nach wie vor dem Gedanken an, es könne ein harmonischer, objektiver Konsens gefunden werden – und steht damit im Widerspruch zu den Einsichten der demokratischen Revolution. Für Mouffe muss der Pluralismus bereits in der Einstellung der Gesellschaft als „axiologisches Prinzip" (Mouffe 2008: 35) verankert werden, so dass „Dissense […] nicht allein als temporäre Hindernisse auf dem Weg zum Konsens angesehen werden" (Mouffe 1999a: 27). Es soll akzeptiert werden, dass Menschen grundlegend anderer Meinung sein können, ohne je ihre Meinungsverschiedenheit auflösen und sich auf eine gemeinsame oder „wahre" Position einigen zu können.

Mouffe ist sich bewusst, dass der Pluralismus auch Eigenschaften besitzt, die für eine demokratische Politik kontraproduktiv sein können (vgl. Mouffe 2008: 35; Mouffe 1998: 847f.). Nicht demokratiefördernd wäre ein totaler Pluralismus, der alle Positionen als gleichwertig ansieht und jede Meinung im politischen Prozess zulässt. Für Mouffe ist Demokratie nicht nur eine rein prozedurale Regierungsform. Sie beinhaltet als wichtigen inhaltlichen Kern auch die Förderung von Gleichheit und die Abschaffung von Unterdrückungsverhältnissen. In einem totalen Pluralismus wäre keine Bewertung von solchen Unterdrückungsverhältnissen möglich und eine demokratische Politik, die Gleichheit vorantreiben will, fände keine Legitima-

tion. In einer Gesellschaft, die jegliche Differenzen hinnimmt, wären Machtverhältnisse nicht sichtbar und Politik an sich verschwände.

„Politics calls for *decision* and, despite the impossibility of finding a *final* grounding, any type of political regime consists in establishing a hierarchy among political values. A liberal democratic regime, while fostering pluralism, cannot equate all values, since its very existence as a political form of society requires a specific ordering of values, which precludes a total pluralism. [Herv.i.O.]" (Mouffe 1993a: 151f.)

Der demokratische Pluralismus soll für Mouffe ein Wertepluralismus sein (vgl. Kapitel 5.2.5). Die demokratische Gesellschaft erkennt durchaus Werte an: Freiheit und Gleichheit. Sie ist dennoch pluralistisch, weil sie diese Normen nicht in eine endgültige Hierarchie zwängt. Sie kann zu machen Zeiten mehr zu einer eher liberaleren Demokratie tendieren und dann wieder zu anderen Zeiten die Gleichheit bevorzugen. Wie sich in Kapitel 5.2.5 zeigt, eignen sich die Werte der Freiheit und Gleichheit für eine solch offene Konzeption, da beide nie ohne Widersprüche gemeinsam angewandt werden können.

Antagonist und Agonist

In einer pluralistischen Demokratie stehen sich verschiedene Gruppen gegenüber, die unversöhnliche Meinungsverschiedenheiten haben. Daher besteht die Gefahr, dass die politische Gemeinschaft auseinander bricht. Die Kontrahent_innen könnten zu gegenseitigen Antagonist_innen werden, die keinerlei gemeinsame Basis mehr haben, sich jeweils als Hindernisse für die Ausbildung der eigenen Identität sehen und deswegen in gewaltsamen Konflikten die einzige Lösung sehen. Den Umstand, dass in einem pluralistischen System keine Befriedung möglich sei, nimmt Carl Schmitt als Beweis dafür, dass liberale Demokratie im Kern nicht funktionieren könne. Mouffe teilt diese pessimistische Sichtweise nicht. Zwar können Konflikte und Feindschaften nie aus der Welt geschafft werden und es wird immer Gruppen geben, die sich gegenseitig als politische Feinde einstufen. Es ist jedoch die Besonderheit der demokratischen Politik, dass sie diese Feindschaften so organisiert, dass sie innerhalb der politischen Gemeinschaft existieren können. Dazu wird die Kategorie des Kontrahenten aufgespalten: Die demokratische Gemeinschaft unterscheidet zwischen Gegner_innen („adversary") und Feind_innen („enemy").[346]

---

346 Mouffe löst sich von Schmitt, indem sie den Grundgedanken des Agonismus beibehält, aber andere Schlussfolgerungen zieht. Bei diesem Schritt wirft ihr Rupert Simon vor, eine Fehlinterpretation Schmitts vorzulegen und zu verkennen, dass sie mit den im demokratischen Prozess gezähmten Agonist_innen jene Entpolitisierung vornimmt, die Schmitt kritisiert (vgl. Simon 2008: 163, 168). Simon übersieht in seiner Kritik allerdings, dass Mouffe gerade nicht den Begriff des Politischen von Schmitt eins zu eins

„[…] die Neuartigkeit demokratischer Politik [besteht] nicht in der Überwindung der Wir/sie-Opposition, sondern in der unterschiedlichen Weise, in der sie erzeugt wird. Eine pluralistische soziale Ordnung setzt voraus, dass der Opponent nicht als ein Feind betrachtet wird, der vernichtet werden muss, sondern als ein Gegner, dessen Existenz legitim ist und der toleriert werden muss. Wir werden gegen seine/ihre Ideen kämpfen, aber wir werden nicht sein/ihr Recht in Zweifel ziehen, sie zu verteidigen.“ (Mouffe/Marchart 2005: 51)

Gegner_innen (welche Mouffe auch als Agonist_innen bezeichnet) sind in einer demokratischen Gemeinschaft diejenigen, die zwar nicht die gleichen Meinungen verfolgen, die aber das grundlegende demokratische Gedankengut teilen, wenngleich sie dieses anders interpretieren. Gegner_innen werden in der politischen Gemeinschaft geduldet und ihnen das Recht zugesprochen, für ihre Meinungen mit allen politischen Mitteln einzutreten. Zwar bekämpfen Gegner_innen ihre jeweiligen Meinungen, aber dies nur im Rahmen zugelassener und legitimer Wege. In einer pluralistischen Demokratie sind Konsens und Dissens gleichermaßen enthalten. Konsens sollte über die demokratischen Prozeduren und Grundgedanken bestehen. Doch Dissens ist darüber erlaubt, wie die demokratischen Prozeduren und Grundgedanken ausgelegt und mit Leben gefüllt werden. Gegner_innen sind in diesem Fall nicht dasselbe wie Wettbewerber_innen, wie sie die liberale Demokratie entwirft. Wettbewerber_innen können prinzipiell durch Rationalität und gegenseitiges Überzeugen zu einer besten Lösung oder zu einer gemeinsamen Meinung kommen. Wettbewerber_innen stellen auch nicht die herrschende Ordnung oder die Machtbeziehungen infrage. Gegner_innen teilen zwar die demokratische Grundeinstellung, stehen sich aber nach wie vor unversöhnlich in bestimmten Themen – auch bezüglich der Demokratie selbst – gegenüber. In diesen Themen können Entscheidungen nur durch den Einsatz von Macht getroffen werden. Der Unterschied zu den Wettbewerber_innen besteht darin, dass Gegner_innen nach dem Treffen einer vorläufigen Entscheidung die politische Auseinandersetzung nicht beendet haben, sondern immer noch in Gegnerschaft zueinander stehen. „Natürlich sind Kompromisse möglich, und sie sind Teil des Prozesses von Politik, doch sie gewähren nur einen vorübergehenden Aufschub in einer fortlaufenden Konfrontation, in der es unmöglich ist, es allen recht zu machen.“ (Mouffe/Marchart 2005: 52) Wenn Gegner_innen es schaffen, eine gemeinsame Position zu erarbeiten, dann ist dies für Mouffe mehr als nur ein Überzeugungsakt. Dazu ist vonnöten, dass sich die Identi-

---

übernimmt. Ihr Antagonismusbegriff basiert nicht auf einer prinzipiellen Tötungsbereitschaft, sondern darauf, dass der_die Antagonist_in die vollständige Ausbildung der eigenen Identität verhindert. Gegenüber beiden Versionen der Antagonist_innen bilden sich Konflikte – bei Mouffe müssen diese jedoch nicht in einem prinzipiellen Kampf um Leben und Tod enden.

tät mindestens eines der Gegner_innen im politischen Prozess verändert. „The fundamental difference between the ‚dialogical' and ‚agonistic' perspectives is that the aim of the latter is a profound transformation of the existing power relations and the establishment of a new hegemony." (Mouffe 2005a: 52)

Als Feind_innen (Antagonist_innen) stuft Mouffe jene ein, die sich gegen die demokratische Ordnung an sich stellen, beispielsweise indem sie die demokratischen Regeln nicht akzeptieren oder die demokratischen Grundgedanken ablehnen. Die Feind_innen stehen außerhalb der demokratischen Gemeinschaft. Für Mouffe ist es nicht möglich, einen Demos ohne solche Feind_innen zu konstruieren, denn jede Identität braucht ihr konstitutives Außen. Keine demokratische Gemeinschaft muss zudem dulden, dass es Gruppen gibt, die sie abschaffen wollen.

„[…] I do not believe that a democratic pluralist politics should consider as legitimate all the demands formulated in a given society. The pluralism that I advocate requires discriminating between demands which are to be accepted as part of the agonistic debate and those which are to be excluded. A democratic society cannot treat those who put its basic institutions into question as legitimate adversaries." (ebd.: 120)

Mouffe hält es für essentiell, immer wieder die Frage zu stellen, wer dem Demos angehört und wer nicht, und jegliche Ausschlüsse ständig zu überprüfen. Ausschlüsse müssen politisch behandelt werden und nicht dadurch zementiert werden, indem sie als „rational" oder „moralisch" der Politik entzogen werden. Es sollte keine Gruppe von vorneherein ausgegrenzt werden und „permanenter Außenseiter" (Mouffe 2008: 66) sein.

Sowohl bei Feind_innen als auch bei Gegner_innen liegt für Mouffe eine Konfrontation vor. In der Beziehung zwischen Gegner_innen wird der Antagonismus jedoch in einen „Agonismus" umgewandelt, der es erlaubt, die unversöhnliche Feindschaft gewaltfrei auszutragen. „Aus meiner Sicht sollte das Ziel demokratischer Politik darin bestehen, ein Rahmenwerk bereitzustellen, durch welches Konflikte die Form einer antagonistischen Konfrontation zwischen Gegnern annehmen können, ohne sich als antagonistischer Kampf unter Feinden manifestieren zu müssen." (ebd.: 115)

Die agonistische Konfrontation bringt der Demokratie Vorteile: Die öffentliche Existenz von gegnerischen Gruppen und vielen widersprüchlichen Meinungen, die auch die Grundkonzeption des Demos selbst betreffen, erhöht die Möglichkeiten zur Identifikation mit den vorhandenen Positionen. Dadurch ist die Wahrscheinlichkeit geringer, dass sich Menschen mit ihren Bedürfnissen nicht in der politischen Gemeinschaft vertreten fühlen und ihre Antagonismen zur politischen Gemeinschaft in als unpolitisch betrachteten Bereichen ausleben. Die Existenz von agonistischen Gruppen erhöht auch die Leidenschaften in der Politik. Mouffe

möchte diese für eine pluralistische und demokratische Politik aktivieren, damit sie sich nicht gegen die Demokratie selbst wenden.

Demokratische Institutionen

Mouffe betont die Wichtigkeit von demokratischen Institutionen, zu deren Aufgaben es gehört, die Konflikte der widerstreitenden Gruppen in die richtigen Bahnen zu lenken. Dazu bricht sie mit den klassischen linken Theorien: Die im Liberalismus entwickelten Institutionen – vor allem die Trennung von Kirche und Staat, die Gewaltentrennung und die Begrenzung der Staatsmacht (vgl. Mouffe 1993a: 105) – sieht sie als wichtige Lektion für die Linke an, welche die Linke nicht mehr ablehnen, sondern annehmen sollte. Liberale Institutionen bilden ein wichtiges und notwendiges Standbein für die Sicherung von Freiheitsrechten, worauf eine Demokratie nicht verzichten sollte. „[…] under modern conditions, with the disappearance of a substantive common good and the impossibility of a single homogeneous collective will, democracy cannot be conceived on the ancient model of identity of rulers and ruled. Not only must democracy be of a representative sort, it also requires institutions to guarantee the protection of individual rights.“ (ebd.: 109)

Mouffe gibt allerdings kaum Vorgaben, welche Institutionen eine Demokratie ausbilden solle, was ihrer Scheu vor essentialistischen Aussagen entspricht. Sie will nicht per se festlegen, welche Institutionen unverzichtbar sind. Durch die Vermehrung an politischen Räumen wird es so oder so neue Formen von demokratischer Organisation brauchen, deswegen sollten von Fall zu Fall die passenden Institutionen gesucht werden.

> „There are many social relations where representative forms of democracy would be completely inadequate, and forms of democracy should therefore be plural and adapted to the type of social relations where democratic principles of liberty and equality will be implemented. Representative democracy is better suited in some cases, direct democracy in others; we should also try to imagine new forms of democracy.“ (ebd.: 104)

Mouffe äußert sich direkt nur zu zwei Institutionen: Zu Parteien und zum Parlament. Sie sieht die Aufgabe der Parteien darin, dass sie die Interessenkonflikte und verschiedenen politischen und sozialen Räume widerspiegeln sowie stellvertretend die grundlegenden gesellschaftlichen Auseinandersetzungen ausfechten (vgl. ebd.: 5). Möglichst viele Gruppen sollten sich von den Parteien repräsentiert fühlen, damit sie nicht etwa demokratiefeindliche Bewegungen als einzige Vertreterinnen ihrer Bedürfnisse und Ansichten empfinden. Mouffe plädiert daher für die Wiederbelebung der Rechts-Links-Unterscheidung der politischen Parteien. Diese ermögliche eine Auslebung von mehr gesellschaftlichen Konfliktlinien als es Versöhnungsprogramme, „überparteiliche“ Politik wie den Dritten Weg der Sozialdemokratie der 1990er oder „There is no alternative“-Politik vermögen. Mouffe liefert

jedoch an keiner Stelle eine hinreichende Begründung, warum gerade eine Rechts-Links-Unterscheidung sinnvoller sein soll als andere grundlegende politische Trennungslinien.

Zum Selbstverständnis des Parlaments kommentiert Mouffe, dieses solle sich nicht als einen Ort deliberativer Diskussion sehen, an dem durch rationale Diskussion und die Überzeugungskraft guter Argumente schlussendlich durch Vernunft ein Gemeinwohl gefunden wird (vgl. ebd.: 130). Vielmehr ist die Rolle des Parlaments in der politischen Auseinandersetzung eine vorläufige Entscheidung auf Basis der *phronesis* zu treffen. Jeglicher Beschluss muss aber immer wieder neuer Kritik und Änderungen zugänglich sein.

5.2.5 Demokratie als Substanz: Der demokratische Konsens

Prozeduren allein vermögen es nicht, Pluralismus in der Demokratie zu fördern und zu erhalten. Wären in einer Demokratie nur neutrale Prozeduren vorgegeben, würde den Mitgliedern des Demos das Gemeinschaftsgefühl fehlen, das für den Erhalt der Prozeduren sorgt. Mouffe schließt sich der kommunitarischen Kritik an, die nachweist, dass die liberale Demokratie von gemeinschaftlichen Werten zusammengehalten wird. Diese Werte werden in den heutigen Demokratien zu wenig betont, weshalb sie nach und nach verloren gehen und durch extremen Individualismus ersetzt werden. Eine Erosion des gemeinschaftlichen Handelns bedroht auch die Demokratie.

Der Pluralismus soll in diesem Sinne für Mouffe kein wertneutraler sein, der alle Positionen unhinterfragt als gleichwertig anerkennt und seine Ausprägung nur in Prozeduren findet. Solch ein Pluralismus ist blind für Machtverhältnisse. Mouffe präferiert einen Wertepluralismus, in dem Unterdrückungsverhältnisse als solche identifiziert und bekämpft werden können. „How can the maximum of pluralism be defended – in order to respect the rights of the widest possible groups – without destroying the very framework of the political community as constituted by the institutions and practices that construe modern democracy and define our identity as citizens?“ (Mouffe 1992a: 3)

Mouffes Lösung findet sich in einem demokratischen Konsens, welcher die Substanz der Demokratie bildet. Der demokratische Konsens umfasst die Werte, welche die politische Gemeinschaft als den Kern ihrer Identität ansieht und mit welchen sie sich gegen die aus dem Demos Ausgeschlossenen abgrenzt. Mouffe will keinen kommunitarischen Kurs fahren, in welchem die politische Gemeinschaft eine bestimmte Identität – die des demokratischen Bürgers – über alle anderen setzt und *eine* Form des guten Lebens für alle in der Gemeinschaft vorschreibt. Ein solcher Konsens würde verschiedene Ausschlüsse zementieren und den Ort der Macht mit festen Inhalten füllen, was für Mouffe das Ende von Demokratie bedeutet. Die

Besonderheit des Konsenses im agonistischen Pluralismus ist, dass er ein konfliktbehafteter Konsens ist: Zwar gibt der Konsens einen Rahmen vor, indem er Werte benennt. Aber wie diese Werte in der politischen Gemeinschaft gewichtet werden und wie ihre Interpretation und praktische Anwendung auszusehen hat, das soll offen und umkämpft bleiben. Entscheidungen sollen aus diesen Werten nicht abgeleitet werden können, sondern aus Artikulationen zwischen diesen Werten und anderen Einflüssen entstehen. Mouffe verspricht sich davon, dass damit weiterhin die Indeterminiertheit der Demokratie bewahrt wird, aber es trotzdem möglich ist, eine gemeinsame demokratische Identität zu bilden. „Modern democratic politics, linked as it is to the declaration of human rights, does indeed imply a reference to universality. But this universality is conceived as a horizon that can never be reached.“ (Mouffe 1993b: 200)

Mouffe fürchtet vor allem, dass Hegemonien dazu tendieren, sich als einzige und alternativlose Identität zu präsentieren, deren Verwirklichung keine Frage von Politik, sondern von Vernunft oder Moral ist. Dabei übersehen solche Hegemonien, dass sie durchaus gesellschaftliche Gruppen ausschließen, die in eine agonistische oder antagonistische Opposition zu dem herrschenden System geraten. Mouffe will im agonistischen Pluralismus das Vorhandensein von mindestens zwei agonistischen Positionen – beispielsweise rechtes und linkes Lager – garantiert wissen. Nur so bewahrt sich die politische Gemeinschaft Alternativen: Alle, die mit der herrschenden Hegemonie nicht einverstanden sind, können sich für die agonistische Gegenposition engagieren. Kritisch wird es, wenn solche Gegenpositionen fehlen und die Unzufriedenheit mit dem herrschenden System sich in anderen Bereichen als der Politik niederschlägt. „When there is a lack of democratic political struggles with which to identify, their place is taken by other forms of identification, of ethnic, nationalist or religious nature, and the opponent is defined in those terms too.“ (Mouffe 1993a: 6) Vor allem rechte Parteien bieten sich in Europa immer wieder als Alternativen gegen das System an und schüren Antagonismen in ethnischen und nationalistischen Bereichen. Für Mouffe besteht die wirkungsvollste Bekämpfung von antidemokratischen Gruppen darin, demokratische Identitäten anzubieten, welche die vorherrschende Hegemonie kritisieren. Zugleich kann damit die allgemeine Politikverdrossenheit verringert werden.

> „[…] it is not surprising that people are less and less interested in politics and that the rate of abstention is growing. Mobilization requires politicization, but politicization cannot exist without the production of a conflictual representation of the world, with opposed camps with which people can identify, thereby allowing for passions to be mobilized politically within the spectrum of the democratic process.” (Mouffe 2005a: 24f.)

Als Inhalt des demokratischen Konsenses eignen sich für Mouffe am besten die Werte der Freiheit und Gleichheit. Beide Werte haben in der westlichen Kultur eine

lange Tradition und stellen zentrale Knotenpunkte in den westlichen politischen Systemen dar. Die meisten Menschen können sich auf die eine oder andere Weise mit diesen grundlegenden Werten identifizieren. Gleichzeitig sind diese Werte in ihrer Gänze sehr radikal und fordern bestehende Gesellschaftsordnungen heraus. „Indeed, once we acknowledge that what constitutes modern democracy is the assertion that all human beings are free and equal, it becomes clear that it is not possible to find more radical principles for organizing society." (Mouffe 1992: 1) Noch immer steht die vollständige Realisierung von Freiheit und Gleichheit aus, da beide Prinzipien so tiefgreifend die bestehenden Machtverhältnisse hinterfragen. Wie die Kapitel 4.3.3 und 4.3.5 aufzeigen, ergänzt sich diese Eigenschaft der Unterminierung mit der poststrukturalistischen Dekonstruktion.

Als vorteilhaft für einen konfliktbehafteten Konsens ist, dass sich die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit nie ohne Widersprüche gemeinsam umsetzen lassen. Diese nicht aufzulösende Unstimmigkeit zwischen den beiden Werten verhindert, dass je ein perfekter und stabiler Interessensausgleich gefunden werden kann, der die politischen Auseinandersetzungen beenden könnte. Es müssen in der politischen Gemeinschaft vorläufige Lösungen gefunden werden, welcher Wert höher gewertet wird oder wie man beide in Ausgleich bringt, um zeitweise Befriedungen zu erreichen. Diese Frage im Kern der politischen Auseinandersetzung sichert für Mouffe die nachhaltige Offenheit der Demokratie, weil auch die Art der Demokratie immer wieder Gegenstand der Konflikte ist. Sie garantiert das Weiterbestehen der Demokratie selbst: Ein endgültiger Interessensausgleich bedeutet das Verschwinden von Politik und damit das Ende jeder pluralistischen Demokratie. Nur indem sich Demokratie eine gewisse interne Instabilität gibt, sichert sie sich ihr langfristiges Überleben (vgl. Mouffe 1992: 13; Mouffe 1993a: 110).[347]

Demokratie und Liberalismus

Die Widersprüche zwischen Gleichheit und Freiheit werden vor allem in der Artikulation zwischen Demokratie und Liberalismus offensichtlich. Mouffe macht darauf aufmerksam, dass die liberale Demokratie aus zwei Traditionen besteht, die ursprünglich nicht gemeinsam gedacht wurden, sondern erst in langwierigen Prozessen zu einer Einheit geschmiedet wurden. Der demokratischen Tradition ordnet Mouffe den Wert der Gleichheit, die Volkssouveränität und die Identität der Regierenden und Regierten zu. Der demokratische Gleichheitsgedanke ist kein universeller, sondern er schließt nur die Mitglieder des Demos ein. In der demokratischen Tradition ist die politische Entscheidung fundamental, wer der politischen Gemeinschaft angehört.

347 Mouffes Konzept ähnelt Derridas Aussagen zu Aporien: Auch für Derrida sind Aporien, also unlösbare Widersprüche, eine wichtige Voraussetzung für Politik und Demokratie.

Die liberale Tradition umfasst die Betonung der Menschen- und Freiheitsrechte, sowie den Schutz der als privat eingeteilten Räume durch die Trennung von Kirche und Staat, den Rechtsstaat und die Gewaltenteilung. Die liberale Idee ist es, die Einzelnen vor der Tyrannei der Mehrheit zu schützen und der Volkssouveränität Grenzen zu setzen (vgl. Sartori 1992: 363, 376). Ihre Sichtweise auf Gleichheit ist umfassender als die der demokratischen Tradition: Alle Menschen sind gleich und haben gleiche Rechte. Die liberale Tradition bezieht die politischen Rechte nicht nur auf die politische Gemeinschaft, sondern universalisiert sie.

An den unterschiedlichen Auffassungen zentraler Werte zeigt sich, dass die Einheit zwischen Liberalismus und Demokratie nicht harmonisch ist. In der Vergangenheit gab es daher vielfältige Versuche von politischen Gruppen, die eine oder andere Tradition stärker zu betonen. Für Mouffe überwiegt derzeit der (Neo-) Liberalismus. „Demokratie“ werde im neoliberalen Gedankengut nur noch über den Rechtsstaat definiert und die Idee der Volkssouveränität immer mehr in den Hintergrund gedrängt (vgl. dazu auch Buchstein/Jörke 2003: 474). Mouffe gibt zu bedenken, dass die Ideen der Volkssouveränität und Partizipation nicht verschwinden, auch wenn der Neoliberalismus eine Hegemonie errichtet, welche die demokratischen Traditionen eher marginalisiert. Es wird damit ein Demokratiedefizit erzeugt, das sich oftmals in (rechts-)populistischen Gruppen die Bahn bricht, welche von sich behaupten, die eigentliche schweigende oder sprachlose Mehrheit zu repräsentieren. Durch solche antiliberale Strömungen kann die liberale Demokratie im Kern gefährdet werden.

Dieses Problem entsteht für Mouffe aber erst dann, wenn der Konflikt zwischen den beiden Traditionen nicht anerkannt wird und versucht wird, eine Stabilität zu zementieren. Für Mouffe ist der grundlegende Konflikt im Herzen der Demokratie im Gegenteil bereichernd und eine Lösung, statt ein Problem: „[Liberty and equality, Anm.d.Verf.] can never be perfectly reconciled, but this is precisely what constitutes for me the principal value of liberal democracy. It is this aspect of non-achievement, incompleteness and openness that makes such a regime particularly suited to modern democratic politics.“ (Mouffe 1993a: 110)

Die demokratische Identität und Staatsbürgerschaft

Der demokratische Konsens ist wichtig als Identifikationsmöglichkeit für möglichst viele Mitglieder des Demos. Mouffe legt in ihrer Theorie auf Identifikation viel Wert, da ihr Verständnis von Politik nicht bei den Individuen beginnt, sondern bei deren Identitäten. „In einem meiner Essays stelle ich fest, daß Politik es mit kollektiven Identitäten zu tun hat. Man kann Politik nicht wirklich verstehen, wenn man beim Individuum beginnt.“ (Mouffe in Marchart 1993: 410) Identitätsbildung findet immer relational statt, so dass Identitäten nicht schon vor den Diskursen bestehen, sondern erst in diesen durch Machtprozesse konstituiert werden. Der Prozess der Identifizierung ist nichts anderes als die Bildung einer Identität: Bei der Entschei-

dung, welche Identitäten jemand für sich annimmt, muss eine mögliche Identität gewählt und andere als Antagonismen ausgeschlossen werden. Die Identitätsbildung ist nie beendet, denn durch die Diskurse werden Identitäten beständig bestätigt, aber auch angepasst und verändert.

Keine politische Gemeinschaft kommt ohne kollektive Identitäten aus, ohne sich nicht selbst zu destabilisieren. Mouffe ist deswegen besonders an der Bildung einer demokratischen Identität gelegen, die sich gegenüber undemokratischen Identitäten durchsetzen kann. Mouffe steht als Gegnerin von Essentialismen allerdings vor dem Problem, dass sie nicht vorgeben kann und will, dass eine bestimmte Identität „besser" oder „vernünftiger" als andere Identitäten wäre. Deswegen greift sie auch nicht auf die Taktik zurück, die demokratische Identität als die durch Rationalität gebotene darzustellen.

Mouffe geht einen anderen Weg: Für sie geschieht die Identifizierung mit Werten und Identitäten durch die alltäglichen Handlungen, Rituale und Lebensformen. „Die Hervorbringung demokratischer Formen der Individualität ist eine Frage der Identifikation mit demokratischen Werten. Und das ist ein komplexer Entwicklungsprozeß, der sich durch eine Vielzahl von Praktiken, Diskursen und Sprachspielen seinen Weg bahnt." (Mouffe 1999a: 20f.) Eine Überzeugung durch vernünftige Argumente hält Mouffe nicht für ausreichend und sogar für kontraproduktiv, da „Rationalität" zu oft als Totschlagargument gegen unliebsame Einwände anderer Diskurse gebraucht wird. Rationalität allein ist für Mouffe nicht überzeugend genug, denn sie ist letztlich nur ein Diskurs beziehungsweise ein Sprachspiel unter vielen anderen. Mouffe wünscht sich statt dem rationalen Konsens eine Übereinstimmung in den grundlegenden Lebensformen (vgl. Mouffe 2000b: 11). Für Mouffe gehen die Praktiken und Lebensstile einer Gesellschaft den Organisationsprozeduren voraus. Um Prozeduren überhaupt anwenden zu können, muss nämlich zuerst ein gemeinsamer Diskurs vorliegen, wie die Prozeduren interpretiert werden (vgl. Mouffe 2008: 80). Prozeduren sind deswegen nie neutral, sondern immer schon von den Lebensstilen der Gesellschaft durchdrungen.

Mouffes Strategie umfasst daher den Aufbau eines Ethos der Demokratie (vgl. Mouffe 1999a: 21). Demokratische Institutionen sollen als Lebensformen und Praktiken dazu beitragen, dass eine Identifikation mit demokratischen Werten und Tätigkeiten stattfindet und dass die Menschen Leidenschaften und Emotionen für die Demokratie entwickeln. Menschen sollen dazu ermuntert werden, dass sie sich als Teil der demokratischen Gemeinschaft begreifen und die Partizipation daran als wichtig empfinden. „Only when individuals recognize that their identity – which of course is an identity that they must value – depends on the existence of the liberal democratic form of life will they be prepared to defend those institutions and to fight for them when needed." (Mouffe 2000c: 91) Dabei sollen sie mehr als nur rational überzeugt werden: Das demokratische Ethos soll zu einer Wir-Identität werden, die im alltäglichen Handlungen, Traditionen und in Emotionen wurzelt.

Vom Inhalt her will Mouffe die demokratische Identität möglichst offen lassen. Dies erreicht sie durch den konfliktbehafteten Konsens, der Freiheit und Gleichheit als Werterahmen vorgibt. Dieser Rahmen ist offen genug, dass sich in ihm viele verschiedene Interpretationen und Artikulationen bilden können, wie die beiden Werte ausgelegt werden können. Da Freiheit und Gleichheit immer austariert werden müssen und sie sich in Teilen widersprechen, können sich sehr viele Lösungsansätze entwickeln, wie die Vereinbarung von Freiheit und Gleichheit vonstattengehen soll. Mouffe verspricht sich dadurch die Entwicklung vielfältiger demokratischer Identitäten, die different genug sind, dass sie als agonistische Positionen aufeinandertreffen können, die aber noch nahe genug beisammen stehen, so dass keine Antagonismen daraus erwachsen. Ihr Ziel ist, dass in diesem konfliktbehafteten Konsens genügend Identitäten zur Ausbildung kommen, so dass sich die Mehrzahl der Mitglieder des Demos mit der einen oder anderen leidenschaftlich identifizieren kann. Die aktuellen liberalen Demokratien erreichen dieses Ziel nicht: „[…] the new forms of exclusion that we are witnessing in advanced liberal democracies represent a great danger for their survival. Indeed, it creates conditions in which an increasing number of people can no longer feel that they are participants in a valuable way of life. Why should they give allegiance to institutions that have marginalized them so completely!” (Mouffe 1995c: 102)

Indem Mouffe eine rationale Begründung ablehnt, können die demokratischen Identitäten nie als gesichert gelten. Sie sind weder eine „höhere Lebensstufe“ noch ein weiterer „Evolutionsschritt“, der zwangsläufig erreicht wird, wenn alle Menschen nur vernünftig werden. Demokratische Einstellungen werden immer ein Gut bleiben, das leicht verloren gehen kann und daher permanent eingeübt und verteidigt werden muss.

Mouffe möchte für die demokratische Gemeinschaft eine ganz besondere gemeinsame Identität schaffen: Die demokratische Staatsbürgerschaft. Die aktuell vorherrschenden Staatsbürgerschaftskonzepte von Liberalismus und Kommunitarismus sind für Mouffe kein gangbarer Weg, denn beide bergen gravierende Nachteile (vgl. Kapitel 3.7) in sich. Die liberale Staatsbürgerschaft ist ein bloßer rechtlicher Status, der als Schutz vor dem Staat konzipiert ist und die eigene Interessenverfolgung ermöglichen soll. Die Eingebundenheit der Individuen in die Gemeinschaft und die Bedeutung von Gemeinschaftsdenken wird in diesem Konzept vernachlässigt. Die Identitäten liberaler Staatsbürger_innen werden als gegeben betrachtet und vergessen, dass auch sie eine ständige Entwicklung in den Diskursen durchwandern. Die kommunitarische Staatsbürgerschaft verfällt ins andere Extrem. Indem sie die Einflüsse der Gemeinschaft auf die Staatsbürger_innen überbetont, kommt dem „Allgemeinwohl“ und den Werten der Gemeinschaft die meiste Bedeutung zu, hinter der die Einzelinteressen zurückzustehen haben. Darin besteht die Gefahr, dass dieses eine vorgeschriebene Staatsbürgerkonzept eine zu übermächtige

Hegemonie bildet, die Pluralität unterdrückt und schlimmstenfalls in einen Totalitarismus umschlägt.

„The question at stake in a pluralist democracy is how to make our belonging to different communities of values, language, culture, and others compatible with our common belonging to the political community. Against the communitarians who stress commonality at the expense of plurality and respect of differences, as well as against the liberals who deny any form of commonality in the name of plurality and difference, what we need is to envisage a form of commonality that respects pluralism and diversity and allows for different forms of individuality. How to acknowledge our identities both as citizens and as individuals without sacrificing one to the other, this is the key issue.“ (Mouffe 1995c: 100)

Mouffe will einen Weg zwischen den Extremen der liberalen und der kommunitarischen Staatsbürgerschaft finden. Ihr Rezept dafür ist abermals der offene und konfliktbehaftete Konsens:

„Durch die Anerkennung der liberal-demokratischen Grundsätze vereinigt zu sein: das ist die Bedeutung von Staatsbürgerschaft, die ich vorschlagen möchte. Das impliziert, Staatsbürgerschaft nicht als einen rechtlichen Zustand, sondern als eine Form der Identifikation, einen Typ politischer Identität anzusehen: etwas, was konstruiert wird und nicht empirisch vorhanden ist.“ (Mouffe o.J.: 8, vgl. Mouffe 1993a: 65f.)

Die Staatsbürger_innen können sich mit den Werten der Freiheit und Gleichheit identifizieren und diese als Leitrahmen in der politischen Gemeinschaft begreifen. Diese „ethisch-politischen Werte“ (Mouffe 1998: 846), für deren Umsetzung gekämpft werden muss, erzeugen ein Zugehörigkeitsgefühl und eine Loyalität für die Gemeinschaft. Sie bieten eine Orientierung, wie die Prozeduren und Rechte der Gemeinschaft gelebt werden sollen. Sie sind nicht nur eine instrumentelle Vorgabe, wie bei der liberalen Demokratie, sondern eine Lebensform. Dennoch ist der Konsens von einer Hegemonie, die wie der Kommunitarismus eindeutige Lebensformen vorschreibt, entfernt. Durch die Offenheit des konfliktbehafteten Konsenses werden verschiedene Versionen einer Staatsbürgerschaft möglich und die Staatsbürger_innen haben genügend Raum für ihre eigene Interessenverfolgung. Die verschiedenen Versionen von Staatsbürgerschaft finden ihre gemeinsame Äquivalenz in den Werten, aber können sich dennoch stark voneinander unterscheiden. Die großen Unterschiede führen dazu, dass innerhalb des gemeinsamen Konsenses leidenschaftlich gestritten werden kann und dass die individuellen Freiheiten respektiert werden.

Für ihre Version der Staatsbürgerschaft schwebt Mouffe ein besonderes Bild von Gemeinschaft vor, dessen Grundlinien sie in Michael Oakeshotts „societas“ findet. In der *societas* verbindet die Mitglieder „eine formale, nach Regeln geleitete

Beziehung und keine substantielle, auf ein gemeinsames Handeln bezogene Beziehung“ (Mouffe o.J.: 9). Die Mitglieder der *societas* stehen loyal zu den Regeln und Prozeduren der Gemeinschaft, aber müssen darüber hinaus keine weiteren Inhalte teilen. Der Unterschied zur liberalen Gemeinschaft ist, dass nicht davon ausgegangen wird, dass die Regeln völlig neutral sind, sondern auf ethisch-politischen Werten beruhen. Anders als in kommunitarischen Theorien soll diesen Werten jedoch nicht der Status von unveränderbaren Inhalten zugebilligt werden. Das Gemeinschaftsgefühl untereinander entsteht durch die gegenseitige Rücksichtnahme, welche Oakeshott als „respublica“ bezeichnet. Die *respublica* ist als „besondere staatsbürgerliche Verkehrssprache“ (ebd.: 10) anzusehen: Sie legt die Handlungsweisen fest, die als Grundlage dafür nötig sind, dass die Mitglieder ihre eigenen Ziele verfolgen können, aber dennoch Rücksicht auf die anderen Mitglieder nehmen.

Mouffe schätzt die *societas*, weil sie auf die Demokratie anwendbar ist. Beide definieren das Gemeinwohl nicht über eine Substanz und können viele individuelle Lebensentwürfe zulassen.

„[Die *societas*, Anm.d.Verf.] ist eine Form der Vereinigung, die auch von untereinander relativ fremden Menschen gebildet werden kann, die vielen zweckgerichteten Vereinigungen angehören und deren Zugehörigkeitsgefühl zu bestimmten Gemeinschaften nicht als Grund für einen Konflikt mit ihrer Mitgliedschaft in der staatsbürgerlichen Vereinigung angesehen wird.“ (ebd.: 9f.)

Mouffes Staatsbürgerschaftskonzept und die Gemeinschaft der *societas* verlangen eine Änderung der klassischen Unterscheidung von öffentlich und privat. Öffentlich und privat werden nicht mehr als getrennte Räume begriffen, sondern es findet ein ständiger Austausch statt. Die Interessen und Bedürfnisse der einzelnen sind zwar privat, aber es findet eine ständige Prägung durch den öffentlichen Raum statt, denn alle Handlungen werden als öffentlich begriffen und sollen mit den ethisch-politischen Prinzipien in Einklang stehen.

Mouffe hält es für nötig, dass die Gruppen, die sich für Freiheit und Gleichheit einsetzen und gegen Unterdrückung ankämpfen, Allianzen und Artikulationen bilden. Da sich diese Gruppen gegenseitig beeinflussen, wird im gemeinsamen Kampf auch ihre jeweilige Identität transformiert. Es wird verhindert, dass eine Gruppe Rechte auf Kosten der anderen durchsetzt (vgl. Mouffe 1993a: 18f.). Für Mouffe geht die Staatsbürgerschaft über die reine Identifikation hinaus, sie wird durch die Änderungen an der eigenen Identität zu mehr – zu einer Lebensform.

5.2.6 Demokratie als konzeptuelle Unmöglichkeit

Mouffes Augenmerk liegt darauf, das Vorhandensein von Konflikten und Antagonismen in ihrer Demokratietheorie nicht zu leugnen, sondern als wichtigen Bestandteil des symbolischen Bezugssystems der Demokratie – die Indeterminiertheit – in das Zentrum zu stellen. Konflikte und Auseinandersetzungen sichern das „Freihalten des Orts der Macht", sie sind damit eine wichtige Grundvoraussetzung für die Demokratie. Gleichzeitig aber verhindern sie, dass die Ideale von Demokratie – die Verwirklichung des Gemeinwohls ohne Machtprozesse und Verlierer_innen sowie der perfekte Ausgleich zwischen Freiheit und Gleichheit – je erreicht werden. Dadurch entsteht für die Demokratie eine paradoxe Situation: „It should be conceived as a good that only exists as good so long as it cannot be reached." (Mouffe 1993a: 8). Dieses „demokratische Paradox" bewirkt, dass Demokratie stets nur eine „Demokratie im Kommen" ist, wie sie auch Derrida bezeichnet.

Genau wie Derrida will sie die „Demokratie im Kommen" nicht als regulative Idee auffassen (Mouffe 2008: 131). Sie befürchtet, dass dadurch jegliche Störfaktoren, welche die Umsetzung der idealen Demokratie erschweren, als Mängel der realen Welt angesehen werden. Es würde nach wie vor der Wille zu einem gesellschaftlichen Konsens bestehen. „An einen solchen Konsens zu glauben, auch wenn er als eine ‚unendliche Aufgabe' betrachtet wird, heißt zu postulieren, dass Harmonie und Vereinheitlichung das Ziel einer demokratischen Gesellschaft seien." (Mouffe 1999a: 34) Mouffe betont jedoch, dass Demokratie selbst als Ideal eine „konzeptuelle Unmöglichkeit" enthält und enthalten muss: „Die perfekte Demokratie würde sich in der Tat selbst zerstören." (Mouffe 2008: 132) Eine pluralistische Demokratie arbeitet zwar unermüdlich darauf hin, Entscheidungen zu treffen, welche die Konflikte der Gesellschaft befrieden. Doch sobald ein dauerhafter Einklang zwischen den Mitgliedern der politischen Gemeinschaft erreicht wäre, würde dies das Ende von Politik und Pluralismus bedeuten. Ein umfassender Gleichklang in allen politischen Fragen ist per Definition das Gegenteil einer pluralen Gemeinschaft. Der als ideal angestrebte Zustand der Demokratie darf jedoch nicht denjenigen Werten widersprechen, die für den imperfekten Zustand als unverzichtbar gelten.

5.3 JUDITH BUTLER: DEMOKRATIE ALS ERWEITERUNG VON GRENZEN

Genau wie Laclau und Mouffe wählt auch Judith Butler den Begriff der radikalen Demokratie, um ihr politisches Ideal zu beschreiben. Sie wurde in ihren Überlegungen zur Demokratie von Laclau, Mouffe, Slavoj Žižek und William Connolly beeinflusst: Schon 1991 verweist Butler in ihrem Artikel „Contingent Foundations" (vgl. Butler 1995a: 57) auf Laclau, Mouffe und Connolly – allerdings nicht auf deren demokratische Konzepte, sondern auf deren Problematisierungen von Ausschlüssen. In „Bodies that Matter" setzt sich Butler 1993 dezidiert mit Žižek auseinander und lässt dazu auch Laclaus und Mouffes Hegemonietheorie einfließen. Ein direkter Kontakt per E-Mail zwischen Butler und Laclau wird 1997 zur Frage von Gleichheit und Inklusion veröffentlicht (Butler/Laclau 1997). Gemeinsam mit Žižek und Laclau schreibt sie 2000 den Band „Contingency, Hegemony, Universality", in dem die drei ausführlich die Gemeinsamkeiten und Unterschiede ihrer Theorien diskutieren. In der Tat stellen sie viele gemeinsame grundlegende Thesen fest,[348] so dass sich ein Austausch und eine gegenseitige Anregung zwischen Butler, Laclau und Žižek als naheliegend anbieten.

Auch Butlers Demokratievorstellung erinnert in vielen Punkten sehr stark an Laclaus und Mouffes radikale Demokratie. In einem Aspekt unterscheiden sich die Denker_innen jedoch deutlich: Butler hat sich bislang nur wenig mit Demokratie beschäftigt, wohingegen Laclau und Mouffe Demokratie ins Zentrum ihrer Arbeit stellen. Butlers persönliche politische Einstellung ist die einer radikalen Demokratin und so finden sich bei ihr viele Ideen und Hinweise zur Demokratie, aber ihre Arbeit ist weit entfernt davon, ein demokratisches Modell zu entwickeln. Nichtsdestotrotz ist es aufschlussreich, Butlers Vorstellungen zur radikalen Demokratie genauer zu betrachten. Trotz aller Ähnlichkeiten zu Laclau und Mouffe beschreitet sie ihren eigenen Weg, demokratische Normen zu verteidigen und sie mit ihren (von Laclau und Mouffe abweichenden) poststrukturalistischen Grundsätzen in Einklang zu bringen. Sie setzt sich dezidiert mit den Folgen von Ausschlüssen auseinander und illustriert diese mit praktischen Beispielen aus der Geschlechterforschung. Ihre Fragestellungen, wie marginalisierte Gruppen Politik betreiben können und wie Subjekte ihren Subjektstatus erringen, ist für die demokratische Theorie von großer Bedeutung. Zuletzt stellt Butler eine eigene Ethik vor, die von Subjekten ausgeht, die nicht dem liberalen autonomen, selbsttransparenten und souveränen Subjekt entsprechen, sondern verletzlich, voneinander abhängig und von Diskursen geprägt sind. Für die Kernfrage dieser Arbeit, wie Poststrukturalist_innen zu normativen

348 Für eine direkte Gegenüberstellung sowie eine gegenseitige Ergänzung der Theorien Laclaus, Mouffes und Butlers siehe Distelhorst 2007 und ferner auch Prager 2013.

und demokratischen Überzeugungen gelangen und welches politische Zusammenleben sie dann entwerfen, liefert Butler Antworten.

In Kapitel 4.2 wurden bereits die Normen herausgearbeitet, die Butlers politischen Urteilen zugrunde liegen. Diese bilden das Zentrum ihrer Demokratiekonzeption, denn radikale Demokratie stellt sich in Butlers Werk vor allem als innere Haltung und Lebensweise dar. Butler geht es in ihrer Arbeit so gut wie nie um konkrete demokratische Prozeduren und Institutionen – Wahlen, direkte oder repräsentative Vertretung, Rechtsstaatlichkeit, Gewaltenteilung, Föderalismus, Parteien usw. spielen wenn dann nur in Nebensätzen eine Rolle. Eine Ausnahme bilden die Versammlungsfreiheit und das politische Instrument der Versammlung, denen sie jüngst eine Monografie widmete (Butler 2016). Das muss nicht heißen, dass Butler Institutionen nicht wichtig sind. Es kann herausgelesen werden, dass sie zum Beispiel Gewaltenteilung und Rechtsstaatlichkeit für eine grundlegende Errungenschaft der Moderne hält, da sie deren Aushöhlung in den USA nach dem 11. September 2001 beklagt (vgl. Butler 2005: 69-120). Ihr Werk zeichnet jedoch ein Misstrauen gegenüber staatlichen Eingriffen und Normierungsversuchen aus, was der Grund sein könnte, weshalb sie sich mehr auf zivilgesellschaftliche Prozesse, wie eben das Instrument der Versammlung, konzentriert. Das zeigt sich besonders deutlich in „Haß spricht“ (2006), wenn sie staatliche Zensurversuche als kontraproduktiv für den Kampf gegen verletzende Sprache einordnet. Staatliche Regelungen und Verbote würden bestimmte Bedeutungen festschreiben – Butlers Lösung liegt aber gerade in zivilgesellschaftlichen Aktionen, die verletzende Sprache durch parodierende und fehlaneignende Wiederholungen grundlegend zu ändern vermögen.

Radikale Demokratie ist für sie in diesem Sinne kein bestimmtes Regierungsmodell, sondern eher eine normative Richtlinie, wie Staatsbürger_innen Politik ausüben und in der Gemeinschaft leben sollten. Butler begreift radikale Demokratie nicht als Verfahren, das einen bestimmten „Output“ hervorbringen soll (vgl. Buchstein/Jörke 2003: 475f.), sondern als eine Ethik und Sammlung spezifischer Werte. Sie kann zu Recht kritisiert werden, dass sie für die konkrete Umsetzung der demokratischen Verfahren keine Vorschläge bringt. Dafür gibt sie vielfältige Anregungen, welche Einstellungen demokratische Staatsbürger_innen anstreben sollten.

Den Rahmen für ihre Wertvorstellungen bilden ihre poststrukturalistischen Grundsätze. Für Butler macht es keinen Sinn, die poststrukturalistischen Erkenntnisse zu vernachlässigen, da diese aufzeigen, wo die bisherigen demokratischen Theorien gravierende Lücken und blinde Flecken aufweisen (vgl. Kapitel 3). Vor allem stehen Butlers Normen im Einklang mit diesen Erkenntnissen, so dass sich eine produktive Wechselwirkung ergibt. Durch den Bezug auf Butlers poststrukturalistische Thesen wird auch klarer, wieso Butler Demokratie als Lebens- und Denkweise sieht. Politik hängt engstens mit der Bildung der Subjekte und des gesamten menschlichen Wissens zusammen: Sie wird nicht nur als quasi äußerliche Handlung von Subjekten betrieben, sondern bringt die Subjekte bis hin in eine Ein-

schreibung in deren Körper hervor. Unser Wissen, unsere Interessen, unsere eigene Identität, unsere Lebensweise – all dies wird von vorneherein durch politische Bedingungen geprägt und hervorgerufen.[349] In vielfältigen performativen Akten tragen wir diese Machtdiskurse weiter, indem wir sie leben, interpretieren und verändern. Die scheinbar privatesten Handlungen und Einstellungen lassen sich für Butler nicht von der Politik trennen, sondern stützen oder unterminieren die Normen und Diskurse der Gesellschaft. Um eine demokratische Gesellschaft zu erreichen, müssen daher die Bürger_innen demokratische Einstellungen verinnerlichen und eine demokratische Lebensweise umsetzen. Auch wenn Butler es selbst nicht so bezeichnet, können ihre Verweise zur Demokratie als Ausführungen zu einem Modell demokratischer (Staats-)Bürger_innen gelesen werden.

5.3.1 Die Hinterfragung des Universellen

Wie in Kapitel 4.2 soll Butlers Norm der Kritik als Ausgangspunkt dienen. Für Butler ist es keine Option, die Rahmenbedingungen, die wir für unser gesellschaftliches Leben vorfinden, einfach hinzunehmen und von der politischen Diskussion fernzuhalten. Damit würden die an der Politik Beteiligten auf eine „List der Macht" (Butler 1995a: 39) hereinfallen, die bestimmte Inhalte aus der Diskussion herausnimmt und vor Veränderungen immunisiert. Im Gegenteil, Butler sieht es als Tugend an, stets kritisch zu fragen: Wieso werden bestimmte Inhalte und Aussagen, die sich zum „Universellen", zu einem Konsens oder einer politischen Hegemonie aufschwingen konnten, nicht als politisch, sondern als Selbstverständlichkeiten empfunden? Sie fordert, dass insbesondere die Prämissen und Fundamente, auf denen die gesellschaftlichen „Wahrheiten" beruhen, in den Blick genommen werden. Die poststrukturalistische Dekonstruktion kann mit ihrem kritischen Impetus dazu beitragen, das Universelle und die hegemonialen Diskurse infrage zu stellen. Der Poststrukturalismus kann damit radikaldemokratische Ansinnen unterstützen, allerdings diese nicht begründen, da radikale Demokratie nur *eine* mögliche politische Folgerung aus dem Poststrukturalismus ist (vgl. ebd.: 39, 51).

In der Politik bedeutet die Hinterfragung für Butler, dass das Universelle in einer ständigen politischen Auseinandersetzung regelmäßig auf den Prüfstein gesetzt

349 Eine solche Prägung existiert für Butler auch in der Art und Weise, wie Begriffe wie Demokratie, Gerechtigkeit oder Freiheit in unserer westlichen Gesellschaft verwendet werden. So sieht Butler viele Begriffe der Moderne als von Ausschlüssen und Unterdrückung korrumpiert an. Allerdings heißt das nicht, dass diese Begriffe aufgegeben werden müssen. Auch neue Lebens- und Denkweisen können sich Begriffe subversiv aneignen und langfristig durch Resignifikationen verändern und von altem „Ballast" befreien (vgl. Butler 2006: 246f., 251; Butler 2009a: 288f.).

werden muss. Mit dem Universellen meint sie jene Diskurse, die das Wissen, die Lebensweisen, die Körper und die Identitäten der Menschen prägen, beziehungsweise jene Autoritäten, die festlegen, welche „Wahrheiten", Kategorien oder Weltanschauungen für unsere Gesellschaft Gültigkeit haben. Ein Beispiel einer solchen Formulierung des Universellen bildet die Verwendung des Ausrufs „Wir sind das Volk" bei den Demonstrationen von Pegida („Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes"). Daran lässt sich gut zeigen, dass die Vorstellung eines Volkes „durch die von uns implizit oder explizit gezogenen Grenzlinien konstituiert" (Butler 2016: 10) wird. Im Falle von Pegida ist der Ausspruch „Wir sind das Volk" mit der Vorstellung der Bluts- und Kulturverwandtschaft der Deutschen verknüpft. Die Grenzlinie wird hier zwischen Menschen mit deutschen Ahnen und „Nicht-Deutschen" gezogen. Der zweite Ausschluss, der mit solchen Versammlungen gezogen wird, betrifft diejenigen, die nicht aktiv demonstrieren (können) und ihre „Volkszugehörigkeit" nicht performativ zur Schau stellen (vgl. ebd.: 16).

Kritik an solchen Formulierungen des Universellen ist in diesem Sinne kein Selbstzweck, sondern trägt dazu bei, dem Politischen neue Räume zu eröffnen und Themen zu politisieren. Butler zeigt dies anhand der Geschlechterpolitik auf: Die feministische Bewegung greift erfolgreich die Rahmenbedingung unserer Gesellschaft an, dass den Frauen von Natur aus bestimmte Eigenschaften zukämen. Diese als natürlich angesehene Ungleichheit von Männern und Frauen zieht eine soziale und politische Ungleichheit nach sich, die aber lange Zeit kaum Gegenstand der politischen Auseinandersetzung war. Die Durchsetzung der Sichtweise, dass „gender" ein kulturelles Konstrukt ist und die geschlechtstypischen Eigenschaften und Ungleichheiten anerzogen werden, konnte den Weg freimachen, um vermeintlich Privates in die Ebene der Politik zu bringen. Jedoch liegen der Ungleichheit zwischen Männern und Frauen noch tiefsitzendere Rahmenbedingungen zugrunde. Butler zeigt in „Gender Trouble" (1990) auf, dass das System der Zweigeschlechtlichkeit und die Aufteilung in männliche und weibliche Körper von den feministischen Theorien zumeist unangetastet geblieben waren. Es ist ihr Ziel, dass auch dieser Themenbereich Eingang in die Politik findet.

Für das Ausüben von Kritik ist hilfreich, Erfahrungen und Ansichten anderer Kulturen sowie von denjenigen Menschen einfließen zu lassen, die von unseren eigenen Diskursen marginalisiert oder verworfen werden. Nur so ist es machbar, an die Grenzen der eigenen Diskurse zu stoßen und diese in ihren Grundbedingungen zu hinterfragen (vgl. Kapitel 4.2.2). Die westliche feministische Argumentation beispielsweise wird dadurch bereichert, dass das vermeintlich normale weibliche Verhalten in anderen Gesellschaften oder zu anderen Zeiten gar nicht als typisch weiblich angesehen wird. Butler und die „queer theory" nehmen jene Menschen in den Blick, die durch ihr sexuelles Begehren (Homo-, Bi- und Asexualität) oder durch ihre ungewöhnlichen Körper (Inter- und Transsexualität) in unserer Gesellschaft ausgeschlossen werden. Die Existenz dieser Menschen bringt die vorherrschenden

Diskurse in Erklärungsnöte, was die genaue Definition von Männlichkeit und von Weiblichkeit ist, und ermöglicht so kritische Einblicke in die Inkonsistenzen der Diskurse.

> „Eine kritische Wirkungsweise jeder demokratischen Kultur besteht darin, diese Rahmen anzufechten, eine Reihe unvereinbarer und sich überschneidender Rahmen in den Blick kommen zu lassen, die Herausforderungen der kulturellen Übersetzung anzunehmen, und besonders solche Herausforderungen, die entstehen, weil wir selbst in nächster Nähe zu denen leben, deren Überzeugungen und Werte unsere eigenen auf einer sehr grundsätzlichen Ebene in Frage stellen.“ (Butler 2005: 110)

Wird aus Butlers Perspektive ein Blick auf die Geschichte der Demokratie geworfen, so zeigt sich die Demokratie als Regierungsform, die Butlers kritisches Ansinnen gut heißt und es auf vielfältige Weise unterstützt: Seit der europäischen Aufklärung wird Demokratie mit einer kritischen Haltung verbunden, die fundamentalistische und einseitige Legitimationen des Staates angreift. Demokrat_innen der Neuzeit hinterfragen das Universelle, indem sie hegemoniale Legitimationsstrategien wie das Gottesgnadentum kritisieren. Die Mitglieder des Demos müssen in einer Demokratie nicht mehr eine bestimmte, aufoktroyierte Wahrheit hinnehmen, sondern können durch Wahlen mitbestimmen, welche politischen Grundsätze sich die Gemeinschaft auferlegt. Diese regelmäßigen Wahlen ermöglichen dabei durchaus auch Meinungs – oder Machtwechsel, die eine neue Politik nach sich ziehen können. Die demokratische Regierungsform befürwortet eine Öffentlichkeit, in der Diskussionen geführt werden können und Meinungsfreiheit gewährt wird. Meinungen, die den hegemonialen oder mehrheitlichen Ansichten widersprechen, können in den politischen Prozess Eingang finden. Oppositionelle Parteien, Gruppen und Individuen können am politischen Leben partizipieren und ihre Überzeugungen öffentlich vertreten.

> „Wir werden das Entstehen und Verschwinden des Menschlichen an den Grenzen dessen, was wir wissen können, hören können, sehen können, empfinden können, untersuchen müssen. Dies wird uns vielleicht auf affektivem Wege veranlassen, die intellektuellen Projekte der Kritik, des Infragestellens, des Verstehens der Schwierigkeiten und Erfordernisse kultureller Übersetzung und Nichtübereinstimmung mit neuer Kraft zu beleben und ein Gefühl für die Öffentlichkeit zu schaffen, in dem oppositionelle Stimmen nicht gefürchtet sind, heruntergemacht oder abgetan werden, sondern wegen der Anstiftung zu einer empfundenen Demokratie geschätzt werden, die sie gelegentlich zustande bringen.“ (ebd.: 178)

All diesen demokratischen Verfahren und Einstellungen liegen ein kritischer Impetus und das Misstrauen vor überzeitlichen Wahrheiten, die dem Demos aufgezwängt werden, zugrunde. Dieser garantiert für Butler zwar nicht, dass in jeder

Demokratie eine grundlegende Kritik des Universellen stattfindet, denn der Rückgriff vieler Demokratietheorien auf „die Vernunft" stellt für Butler etwa ebenfalls einen Essentialismus dar (vgl. Kapitel 3.2 und Butler 1995a: 38). Demokratie ist in diesem Sinne nicht perfekt, aber sie ist jene Alternative, die noch am ehesten die Möglichkeit liefert, die Kategorie des Universellen „in einen Schauplatz ständiger politischer Anfechtung zu verwandeln." (Butler 1995a: 39) Butlers Ziel ist es, diese Möglichkeit als Haltung und als Überzeugung zu leben:

> „Das Bekenntnis zur radikalen Befragung bedeutet, dass es keinen Punkt gibt, an dem die Politik die Einstellung der theoretischen Arbeit verlangt, denn dies wäre ein Punkt, an dem die Politik bestimmte Prämissen von der Befragung ausschließen und aktiv das Dogmatische als ihre eigene Möglichkeitsbedingung annehmen würde. Damit würde solch eine Politik ihren kritischen Anspruch opfern und paradoxerweise zugleich auf ihrer Selbstlähmung als Bedingung ihres Fortschreitens beharren." (Butler et al. 2013: 326)

Butler findet eine solche Haltung in der radikalen Demokratie, die in jener Hinsicht radikal ist, dass sie zulässt, dass sogar ihre eigenen Grundlagen und ihre zukünftige Entwicklung auf den Prüfstand gestellt werden (dürfen).

5.3.2 Erweiterung von Normen durch Kritik an Ausschlüssen

Butlers besonderes Anliegen ist, dass bei der Kritik und Hinterfragung des Universellen in den Blick genommen wird, wie sich die demokratische Gemeinschaft – der Demos – bildet. „Welche Formen der Gemeinschaft wurden geschaffen, und im Rahmen welcher Gewalttätigkeiten und Ausschlüsse wurden sie geschaffen?" (Butler 2002b: 8, vgl. Butler 2016: 12) Es steht außer Frage für sie, dass jede Gemeinschaft ein konstitutives Außen besitzt. Bestimmte Menschen werden abgewertet und dienen mit ihren (vermeintlichen) Eigenschaften als Kontrastfolie für die Werte der Gemeinschaft. In jedem Demos wird in diesem Sinne eine Reihe von Menschen nicht im gleichen Maße als menschlich begriffen wie die als Subjekte agierenden Mitglieder des Demos. Diesen Verworfenen werden der Subjektstatus, Schutz und/oder Rechte verwehrt, und ihre Stimmen werden nicht als vollwertig anerkannt. Nicht immer gehen die Ausschlüsse mit direkter Gewalt, sondern oftmals auch sehr versteckt und subtil vor sich. Gerade die liberalen Demokratien haben den Anspruch, dass ihre Menschenrechte universal gelten und dass durch ihre Beteiligungsformen alle Menschen des Demos mit einbezogen werden. Übersehen wird dabei zum Beispiel, dass im Namen der Vernunft all jenen die Stimme versagt wird, die kein rationales Denken an den Tag legen (vgl. Kapitel 3.2).

Ein Beispiel für solche Verworfenen stellen die Flüchtlingsströme dar, die von Nordafrika über das Mittelmeer nach Europa führen. Besonderes Aufsehen erregte

hierbei ein Fall, der gleich eine doppelte Verwerfung der Leben der Flüchtlinge aufzeigte: Der Fall des Schiffes „Cap Anamur“, das Flüchtlinge aus Seenot rettete.[350] Die erste Verwerfung ist die Ablehnung der Übernahme von Verantwortung für Menschen, die jenseits der eigenen Landesgrenzen in Not geraten. Die Staaten der Europäischen Union unternehmen keine substanziellen Schritte (etwa die Möglichkeit Asylanträge auch außerhalb des Staatsgebiets zu stellen), um die Flüchtlinge vor den lebensgefährlichen Überfahrten über das Mittelmeer zu bewahren. Diese Praxis ist international anerkannt, stellt nichtsdestotrotz eine Negierung des Subjektstatus dar, solange bis es den Menschen gelingt europäisches Staatsgebiet zu betreten. Internationales Aufsehen erregte der Fall der Cap Anamur nur deswegen, weil der italienische Staat die Rettungsaktion als Beihilfe zu illegaler Einreise verfolgte und den Kapitän anklagte. Hier erfolgt die zweite Verwerfung. Die Flüchtlinge werden als Subjekte betrachtet, denen zu helfen eine Straftat darstellt. Ihnen werden nicht nur jegliche staatlichen Schutzrechte aberkannt, indem sich die Staaten als für nicht zuständig erklären. Es werden Helfer_innen, die diese Menschen als schützenswert betrachten, mit Haftstrafen bedroht.

Butler strebt an, dass die Ausschlüsse so gering und gewaltlos wie möglich ausfallen. Sie will ein Bewusstsein für die Ausgrenzungen schaffen, indem sich die demokratische Gemeinschaft immer wieder darüber auseinander setzt, wer als Mensch gilt und wie ihre Werte das Menschliche eingrenzen und normieren. Die demokratische Kritik soll sich also mit dem eigenen Demos und seinen Normen beschäftigen, um herauszufinden, welche Menschen den eigenen Idealen und Ansprüchen nicht genügen und daher nicht als vollwertige Subjekte gelten. Dies kann sich zum einen auf Menschen innerhalb des Demos beziehen: So rückt heute in Deutschland mehr und mehr die Lage alter, pflegebedürftiger Menschen ins politische Blickfeld. Es wird diskutiert, unter welchen Umständen Menschen leben sollen, nachdem sie nicht mehr produktiv und vielleicht nicht mehr geistig zurechnungsfähig sind. Hierbei wird die zentrale Frage verhandelt, wo die Mündigkeit der

---

350 Das Rettungsschiff „Cap Anamur“ der Organisation „Cap Anamur – Deutsche Notärzte e.V.“ hatte im Mittelmeer 37 Flüchtlinge aufgenommen, deren Schlauchboot zu sinken drohte. Erst nach wochenlangem Zuständigkeitsstreit konnten die Afrikaner_innen das Schiff verlassen und in Italien an Land gehen. Der damalige Vorsitzende der Hilfsorganisation Elias Bierdel und der damalige Kapitän des Schiffes Stefan Schmidt wurden daraufhin in Italien der Beihilfe zur illegalen Einwanderung in einem besonders schweren Fall angeklagt, was eine mehrjährige Haftstrafe und hohe Geldbußen zur Folge gehabt hätte. Der entsprechende Prozess endete erst knapp 5 Jahre später mit einem Freispruch für beide Personen. Ein ähnlich gelagerter Fall, in dem tunesische Fischer Flüchtlinge bargen, führte in der ersten Instanz zu einer Gefängnisstrafe von 30 Monaten wegen Schlepperei; ein Urteil, dass erst in zweiter Instanz aufgehoben wurde (vgl. dpa 2009; Jakob 2011).

Bürger_innen endet und wie lange die Selbstbestimmtheit aufrecht erhalten wird und werden soll. Zum anderen muss sich eine demokratische Gemeinschaft auch fragen, wie sie Menschen außerhalb des Demos behandelt. Gerade die Behandlung der Flüchtlinge im Mittelmeer spiegelt Butlers Analyse wieder, dass die geteilte Gefährdung aller Menschen oftmals dazu führt, dass bestimmte Leben einer noch größeren Gefährdung ausgesetzt werden, damit andere Leben weniger Risiken eingehen müssen. Dieser Vorgang geschieht oftmals in einem kulturellen Rahmen, bei denen die „Verworfenen" schon von vorneherein als verloren gelten und ihnen ihre Menschlichkeit abgesprochen wird. Im Fall der Flüchtlinge bedeutet dies, dass sich Europa Wohlstand und soziale Sicherheit dadurch erkauft, indem die Grenzen abgeschottet werden und die Flüchtlinge als Gefahr für die westlichen Gesellschaften begriffen werden.

> „Sie werden als Bedrohung menschlichen Lebens in der gewohnten Form dargestellt und nicht als lebendige Menschen, die Schutz vor illegitimer Staatsgewalt, vor Hunger oder Seuchen brauchen. Gehen solche Leben verloren, sind sie folglich nicht betrauerbar, denn in der verdrehten Logik der Rationalisierung ihres Todes gilt ihr Verschwinden als notwendig, um das Leben der ‚Lebenden' zu schützen." (Butler 2010: 36)

Mit diesen Erkenntnissen können Erweiterungen durchgeführt werden: Die Normen der Gemeinschaft sollen so weit geöffnet und umformuliert werden, dass nach und nach immer mehr Ausgeschlossene ein Leben führen können, das als menschliches Leben anerkannt ist, beschützt wird und ertragbar ist.[351] „Welche Mittel müssen wir denjenigen Menschen innerhalb der menschlichen Gemeinschaft zur Verfügung stellen, die bislang nicht als Teil des erkennbar ‚Menschlichen' betrachtet wurden? Dies ist die Aufgabe einer radikalen demokratischen Theorie und Praxis, mit dem Ziel, die Normen auszuweiten, um vormals geächteten Gemeinschaften lebensfähiges Leben zu ermöglichen." (Butler 2002b: 8, vgl. Butler 2000: 13; Distelhorst 2009: 111)

Radikaldemokratische Theorien und Politikmodelle sind stark dem Prozessgedanken verbunden. Die Gemeinschaft wird als ein sich mit der Zeit veränderndes Konstrukt begriffen, in dem einerseits Strukturen fortbestehen können und andererseits neue Entwicklungen möglich sind. Beide Elemente müssen laut Butler neu gedacht werden. Fortbestehende Strukturen (Institutionen, Normen etc.) müssen eine stete Offenheit aufweisen, was das Hinterfragen des eigenen Fortbestands angeht. Es muss zu jeder Zeit eine Debatte möglich sein, die auch die Existenz dieser Nor-

351 Leider widmet sich Butler nur am Rande dem Problem, wie notwendige Ausschlüsse von unrechtmäßigen Ausschlüssen zu unterscheiden sind. Wie in Kapitel 4.2 dargestellt, legt sie die Normen der kritischen Anerkennung und der Gewaltlosigkeit als Maßstab für eine solche Unterscheidung zugrunde.

men und Institutionen infrage stellt. Ähnliches gilt für neue Entwicklungen, die ebenfalls nicht gegen Diskussionen abgeschottet werden dürfen. Neben dem ersten Schritt, der auf der Erkenntnis der Grundlosigkeit jeder Ordnung aufbauenden, prinzipiellen Offenheit, hat die radikaldemokratische Denkweise im zweiten Schritt eine inhaltliche Stoßrichtung: Möglichst wenige Menschen sollen von einem lebensfähigen Leben abgeschnitten sein. Hier errichtet Butler eine klare Hierarchie: Normen, Institutionen und eine politische Praxis, die darauf ausgerichtet ist ausgegrenzten Gruppen oder Individuen ein lebensfähiges Leben zu ermöglichen, werden jenen vorgezogen, die diesem Ziel neutral gegenüberstehen oder sogar ausschließend wirken. Für Butler können die Demokratieformen und -theorien den zweiten Schritt nur eingeschränkt bewältigen, wenn sie den ersten Schritt nicht gegangen sind. Beispielsweise muss jede noch so offene und liberale Gesellschaft an dem Anspruch scheitern, wenn der Geltungsbereich im ersten Schritt auf den Demos oder alle Menschen in einem bestimmten Territorium begrenzt wurde, insbesondere wenn diese Begrenzung einen unumstürzlichen Grundpfeiler der Selbstdefinition einer Gemeinschaft oder eines Staates darstellt.

Auf den ersten Blick scheint Butler mit ihrem Erweiterungsanspruch eher zu der liberalen Tradition hin zu tendieren, einen universellen Begriff des Menschlichen zu entwerfen. Doch wie Mouffe betont Butler, dass jede Konstruktion eines Universellen notwendigerweise ein Außen nach sich zieht (vgl. Butler 2016: 12, 247, Kapitel 3.8 und 5.2.5). Butler lehnt es daher entschieden ab, sich auf ein Bild des Menschlichen festzulegen. Die Gefahr von Ausschlüssen empfindet Butler als viel zu groß, so dass vor allem die Bilder des Universellen hinterfragt werden sollten. Sowohl Mouffe als auch Butler wollen die Konstruktion des Demos so gestalten, dass der Demos auch immer wieder für weitere Gruppen geöffnet werden kann. Für beide ist daher auf lange Sicht eine radikale, plurale Demokratie innerhalb eines nationalen Rahmens unzureichend. Sie unterscheiden sich jedoch darin, dass Mouffe einen solchen Rahmen als vorläufige Notwendigkeit eher als es Butler zu akzeptieren bereit ist. Während Mouffe ausarbeitet, was die Spannung zwischen der Erweiterung von Normen und den notwendigen Ausschlüssen jedes Demos für die demokratische Gesellschaft bedeutet, bleibt dieser Punkt bei Butler unterbelichtet.

Butler kommt mit ihrer Forderung nach Erweiterung der Normen dem demokratischen Versprechen der Gleichheit nahe, wenngleich sie nicht auf diesen Begriff zurückgreift, sondern ihn problematisiert. Butler will ausgeschlossenen Gruppen eher eine Anerkennung und Teilhabe ermöglichen, anstatt eine Gleichheit, welche die bestehenden Unterschiede einebnet. Eine Assimilation oder eine Integration, bei der die zu Integrierenden ihre Besonderheiten verlieren, ist nicht in ihrem Sinne (vgl. Kapitel 4.2.2). Vor allem ist ihr wichtig, dass auch grundlegende Begriffe wie Gleichheit die Möglichkeit der Hinterfragung und Inklusion bewahren: „Und eine zukünftige Wiedererarbeitung des Begriffs von Gleichheit würde darin liegen, auf der Möglichkeit zu bestehen, daß wir noch nicht wissen, wer oder was sich auf

Gleichheit berufen könne, wo und wann die Gleichheitsdoktrin Anwendung finden mag und daß ihr Arbeitsfeld weder gegeben noch geschlossen ist.“ (Butler/Laclau 1998: 239)

Dasselbe gilt für die Formulierung von anderen universellen Begriffen, beispielsweise für die Menschlichkeit, aber sogar das Universelle selbst. Butler konstatiert, dass in den Begriff des „Universellen“ eingeschrieben ist, dass seine aktuelle Definition stets noch unvollständig ist, dass sie kritisiert und überarbeitet werden muss.

„Zu behaupten, dass das Universelle noch nicht artikuliert worden ist, bedeutet darauf zu beharren, daß das ‚noch nicht‘ dem Verständnis des Universellen selber eigen ist: das, was durch das Universelle ‚unverwirklicht‘ bleibt, konstituiert es wesentlich. Das Universelle beginnt seine Artikulation zu erfahren genau durch die Angriffe auf seine *bestehende* Ausformulierung, und diese Herausforderung geht von denen aus, die nicht von ihm umfaßt sind, die keine Berechtigung haben, den Ort des ‚wer‘ einzunehmen, die aber nichtsdestoweniger verlangen, daß das Universelle als solches sie einschließen müsse. Das Ausgeschlossene konstituiert in diesem Sinne die kontingente Grenze der Universalisierung. [Herv.i.O.]“ (Butler 1997b: 42)

Diese Zukünftigkeit und Unbestimmtheit zentraler Begriffe stellt einen weiteren wichtigen Punkt für Butlers Demokratievorstellung dar und wird Inhalt des folgenden Kapitels sein.

5.3.3 Zukünftigkeit der Demokratie und Offenheit

Die Kritik an bestehenden Begriffen und Weltbildern zeigt das Wissen um das eigene Nichtwissen auf und ruft Ungewissheit hervor. All jene, die die poststrukturalistische Annahme der Grundlosigkeit teilen, können nicht mehr mit Sicherheit sagen, dass bestimmte Werte oder Inhalte wahr und richtig sind. Sie müssen alle ihre Begriffe in Anführungszeichen setzen und jederzeit damit rechnen, dass sich diese als unzureichend erweisen. Sie müssen darauf gefasst sein, dass die Inklusion von Ausgeschlossenem ihre Normen nicht nur erweitert, sondern auch grundlegend verändern kann. Sie wissen, dass ihre eigenen Äußerungen von anderen ganz anders interpretiert und weitergegeben werden können, als sie beabsichtigten. Doch Butler will dies nicht als Anlass nehmen, um relativistisch oder nihilistisch zu denken. Sie sieht in diesem Zustand eher einen positiven Effekt: Nur wenn die Ungewissheit zugelassen wird, kann eine Offenheit für einen Begriff bewahrt werden – eine Offenheit, die auch eine Neuartikulation und Neueinschreibung dieses Begriffes erlaubt, statt ihn ein für alle Mal festzuschreiben. Nur so ist für Butler radikal-demokratische Politik möglich.

Für die Umsetzung der oben genannten Aufgaben – Kritik sowie Inklusion/Anerkennung – brauchen die Demokrat_innen mindestens fünf verschiedene Arten von Offenheit:

- Erstens die Offenheit und den Mut, sich an die Ränder des eigenen Diskurses zu begeben, selbst wenn dies mitunter die Gefahr mit sich bringen kann, dass der eigene Subjektstatus in Gefahr gerät.
- Zweitens, sich mithilfe anderer Kulturen auf neue Diskurse einzulassen und damit das eigene Weltbild zu erweitern.
- Drittens, durch die Aufnahme solcher neuer Diskurse das eigene Weltbild nicht nur zu erweitern, sondern unter Umständen auch radikal zu ändern.
- Viertens die Gelassenheit auszuhalten, dass die eigenen Äußerungen von Anderen auf deren Weise ausgelegt werden.
- Fünftens die Bereitschaft eine ungewisse Zukunft zu wagen, die sich positiv oder negativ entwickeln kann, die nicht festgeschrieben ist, sondern die erst durch gemeinsame politische Auseinandersetzungen bestimmt wird.

Nur wenn die Meinungen und Annahmen der Demokrat_innen für Änderungen und Weiterentwicklungen offen bleiben, wird verhindert, dass sogenannte „Wahrheiten" festgeschrieben werden, die dazu führen können, andere Menschen und ihre Lebensweisen zu unterdrücken. Dazu ist es notwendig, dass verschiedene kritische Stimmen und verschiedene Diskurse den politischen Prozess mitgestalten. Butler findet diese Offenheit in einer radikaldemokratischen Haltung. Als Kernbestandteil der Demokratie gilt, dass erst durch die politischen Prozesse – öffentliche Meinungsbildung und Wahlen, deren Ergebnisse immer wieder auf den Prüfstand gestellt werden – zeitweilig festgelegt wird, welche politischen Entscheidungen gelten sollen. Der Ausgang der Meinungsbildung und Wahlen kann eine Überraschung darstellen. Diese Unsicherheit muss ausgehalten werden. Die radikaldemokratische Haltung geht über die liberale Haltung insofern hinaus, dass auch die grundlegenden Normen und Prozeduren mit einer solchen Offenheit behandelt werden und ebenfalls zur Disposition stehen können. In liberalen Demokratien, so kritisiert Butler, wird der grundlegende Konsens meist zu stark immunisiert und die zentralen Begriffe festgeschrieben (vgl. Kapitel 3.2). Erst die Bereitschaft, die bisherigen Begriffe des Universellen selbst immer wieder zu überprüfen, ermöglicht es, die Normen für die Verworfenen und Ausgeschlossenen zu erweitern.

„Die Demokratie spricht nicht einstimmig, sie klingt dissonant, und das ist zwangsläufig so. Sie ist kein vorhersagbarer Prozess, sie muss durchgemacht werden, wie eine Leidenschaft durchgemacht werden muss. Es kann auch sein, dass das Leben selbst ausgeschlossen ist, wenn der richtige Weg vorab beschlossen wird oder wenn wir verfügen, was für alle richtig ist, ohne uns in die Gemeinschaft hineinzubegeben und das ‚Richtige' inmitten der kulturellen

Übersetzung zu entdecken. Es mag sein, dass das, was ‚richtig' ist und was ‚gut' ist, darin besteht, offenzubleiben für die Spannungen, denen die grundlegendsten Kategorien, die wir brauchen, ausgesetzt sind – sich klarzuwerden über die Unwissenheit im Kern dessen, was wir wissen und was wir brauchen, und das Zeichen des Lebens – und dessen Aussichten – zu erkennen." (Butler 2009a: 359, vgl. Butler 2000c: 268)

Butler verlangt eine Haltung, die Demokratie als zukünftig betrachtet, als einen Prozess, der niemals zu einem Abschluss kommt und bei dem das Universelle nie endgültig bestimmt werden kann. Sobald Demokratie (zum Beispiel in Form der gegenwärtigen westlichen Demokratien) als erreicht betrachtet wird und der demokratische Konsens als Endzustand festgeschrieben wird, so stellt dies nicht den Sieg der Demokratie, sondern ihr Ende dar. In diesem Sinne spricht sich Butler auch gegen Theorien aus, die einen bestimmten Idealzustand der Demokratie festlegen und eine Teleologie bestimmen, welche die politische Praxis nur noch umzusetzen habe (Butler 2000c: 268). In einer als realisiert empfundenen Demokratie kommen die Auseinandersetzungen über die grundlegenden Normen und ihre Erweiterungen zum Stillstand und es kann nur noch über die Umsetzung und Auslegungen des Status quo gestritten werden. Auch hier wird deutlich, dass Butler radikale Demokratie nicht allein als Herrschaftsform betrachtet: Demokratie zeigt sich nicht in einem Idealzustand, sondern in der demokratischen Praxis und in den eigenen Haltungen und Handlungen. Für Butler steht fest, „dass sich die Praxis der Demokratie nicht in partikularen Anliegen und legislativen Siegen erschöpft, und dass es für diese Praxis wesentlich ist, permanent unverwirklichbar zu bleiben" (Butler et al. 2013: 332). Die Demokratie braucht als Voraussetzung Offenheit und Zukünftigkeit, um sich selbst zu erhalten.

Butler geht sogar soweit, dass sie die Offenheit auf die Normen der Demokratie selbst anwendet. Wie schon in Kapitel 4.2 beschrieben, ist Butler keine Demokratin, die an der Demokratie um ihrer selbst willen festhält.

„Demokratie stellt für mich ein bleibendes normatives Ziel dar, und es ist ein ‚gutes' Ziel, eines, das ich verteidige. Aber seien wir uns nicht so sicher, daß wir wissen, was deren Bestimmungen sind oder wann Demokratie erreicht ist. Denn wenn wir eine theoretisch vorgefaßte Meinung von der Demokratie mitbringen, die wir nicht der demokratischen Auseinandersetzung aussetzen wollen, dann ist unsere theoretisch vorgefaßte Meinung entschieden undemokratisch." (Butler in Lorey et al. 1995: 97)

Auch die Normen der Demokratie müssen für Butler als vorläufig gelten und immer wieder überprüft werden, ob sie gewährleisten, dass das Leben auch für die Ausgeschlossenen ein lebenswertes Leben ist. Die Demokratie begreift Butler als zukünftig und als nie endgültig erreicht: In den Auseinandersetzungen, was Demokratie ist und welche Normen sie umsetzen sollte, kann sich Demokratie wandeln.

5.3.4 Pluralismus: Wettstreit statt Konsens

Die Gebote, die eigenen Grundsätze immer wieder kritisch zu hinterfragen und offen für Neuartikulationen dieser Grundsätze zu sein,[352] brauchen eine Regierungs- und Gesellschaftsform, die diese Ansinnen unterstützt. Zudem benötigt jede Gesellschaft Verfahren, mit denen sie zu Grundsätzen und Normen gelangen beziehungsweise diese weiterentwickeln kann, selbst wenn diese als vorläufig gelten. Für Butler kommt dafür nur ein demokratischer Wettkampf infrage:

> „Normen gegeneinander antreten zu lassen, ist deshalb entscheidend für die Vorstellung von demokratischer Auseinandersetzung, die ich artikulieren möchte. […] Auseinandersetzung *ist* die Norm, jedoch nicht Auseinandersetzung um der Auseinandersetzung willen: sondern ganz im Gegenteil zu dem Zweck, die Grenzen dessen, was als ein Mensch, als Liebe, als Trauer, als Gemeinschaft gilt, zu erweitern. [Herv.i.O.]“ (Butler in Lorey et al. 1995: 97)

Der demokratische Wettkampf fördert die Kritik, da in den Auseinandersetzungen vielfältige Meinungen einfließen können. Nur wenn es Bestrebungen gibt, die Ausgeschlossenen ebenfalls zu Gehör zu bringen, werden die Auseinandersetzungen die Beteiligten auch an die Ränder des Diskurses bringen – was die Vorbedingung dafür ist, dass die Voraussetzungen und Grundlagen des Diskurses selbst hinterfragt werden.

Ebenso wird durch die demokratischen Verfahren die Bereitschaft zur Veränderung unterstützt, denn da der Ausgang der Auseinandersetzungen nicht absehbar ist, müssen sich die Beteiligten auf eine ungewisse Zukunft einlassen. Die Beteiligten können ebenfalls nicht sicher sein, auf welche Weise ihre Aussagen von den Kontrahent_innen ausgelegt werden (vgl. Butler 2006: 140; Butler 2005: 110). Eine Erweiterung von Normen findet in politischen Auseinandersetzungen statt, weil die Normen miteinander konkurrieren und in diesem Wettstreit nicht nur nebeneinander

---

352 Eine wichtige Voraussetzung für den demokratischen Wettkampf bildet wiederum die poststrukturalistische Einsicht, dass es keinen außerdiskursiven Referenten gibt, der „eingeholt“, das heißt völlig beschrieben werden kann. „[...] diese Uneinholbarkeit [begründet] gerade die sprachliche Möglichkeit einer radikalen demokratischen Auseinandersetzung, die der sprachlichen Bezeichnung künftige Reartikulationen eröffnet.“ (Butler 2006: 172) Das heißt, Veränderungen in den Diskursen sind möglich und es kann über Begriffe und Themen gestritten werden, solange eine Auseinandersetzung nicht durch den Verweis auf außerdiskursive Tatsachen abgebrochen wird. Da es nie vollständig möglich sein wird, einen Begriff (in diesem Sinne auch eine Identität) zu fassen, kann über die Inhalte jeder Identität eine Diskussion geführt werden und Neuformulierungen dieser Identität sind denkbar (vgl. Butler 1997a: 264, 301-303).

stehen, sondern sich gegenseitig befruchten und verändern. Da eine Demokratie regelmäßige Abstimmungen, Wahlen und öffentliche Meinungsbildung vorsieht, also immer wieder neu verhandelt wird, welche politischen Entscheidungen und welche Normen die Grundlagen der Gesellschaft bilden, bleiben diese stets vorläufig und werden nicht als überzeitliche Regeln formuliert. Butlers einzige Vorgaben sind, dass Auseinandersetzungen die Grenzen für akzeptable Formen des Lebens erweitern und Ausschlüsse verringert werden sollen. Doch inhaltlich bleibt sie dazu vage, denn ihr Entwurf sieht vor, dass die inhaltliche Diskussion den Diskursen und Gemeinschaften selbst vorbehalten sein muss. An dieser Stelle erscheint Butlers Entwurf als unbefriedigend, weil inhaltsleer. Wie jedoch ausgeführt, geht es Butler nicht um eine inhaltliche Festlegung, sondern um die Beschreibung einer Haltung. Diese ist, was die politische Praxis angeht, erst einmal unbestimmt. So wie Rawls seine Leser_innen hinter den Schleier des Nichtwissens bittet, verlangt Butler in einem ersten Schritt eine Loslösung von politischen Inhalten und eingefahrenen Dogmen, um in einem zweiten Schritt die Grenzen zu verschieben, die in der jeweils konkreten Gesellschaft Menschen ausschließen. Als überzeugte Pluralistin muss Butler an diesem Punkt vage bleiben.

5.3.5 Anerkennung und Vergebung: Aushalten von Heterogenität

Butlers Ethik macht deutlich, wie wichtig die Hinterfragung – vor allem auch von einem selbst – ist. Zugleich zeigt sie auf, dass sich niemand bei dieser Hinterfragung vollständig verstehen und die eigenen Absichten, Wünsche und Überzeugungen restlos durchschauen kann. Die Menschen um uns herum können dies ebenso wenig. Auch ihnen ist versagt, ganz und gar die Kontrolle über die eigenen Handlungen zu haben. Es gilt, diese Abhängigkeiten von Anderen und die eigene beschränkte Handlungsfähigkeit zu akzeptieren und dies als eigene Verantwortung wahrzunehmen (Butler 2003: 94). Butler entwirft aus diesen Schlussfolgerungen eine ethische Norm der Anerkennung und der Vergebung (vgl. Kapitel 4.2.4). Diese Norm besagt, dass Anerkennung für die Lebensweisen der Anderen entwickelt werden soll, denn das Leben geht über jeden unserer Erklärungsversuche hinaus (vgl. Butler 2003: 57). Butler fordert, Urteile über die Anderen nicht zu schnell zu fassen, sondern diese auch einmal auszusetzen, um erkunden zu können, wer die Anderen sind und in welcher Beziehung wir zu ihnen stehen. Dies verlangt nicht weniger, als dass die Menschen aushalten, in einer Gesellschaft zu leben, in der viele unterschiedliche Lebensweisen nebeneinander existieren und in der es darüber notwendigerweise Auseinandersetzungen über diese Lebensweisen gibt.

Die Abhängigkeit von Anderen zeigt sich darin, dass niemand bestimmen kann, wie die eigenen Worte und Handlungen im Diskurs weiter getragen werden – es kann jeder und jedem passieren, dass die eigenen Aussagen mutwillig oder unbeab-

sichtigt falsch interpretiert und dann im Sinn verändert wiedergegeben werden. Butler will einen anderen Weg als die liberale Demokratie gehen, um mit dieser Abhängigkeit umzugehen: Es soll nicht versucht werden, die Interpretationsmöglichkeiten innerhalb der Diskurse einzuschränken, indem die Begriffe und Äußerungen im Rückgriff auf vermeintliches „Vordiskursives“ immunisiert werden. Stattdessen betont Butler die Notwendigkeit von Übersetzungsarbeit, die versucht, zwischen verschiedenen Diskursen und Interpretationen zu vermitteln (vgl. Butler 2006: 140; Butler 2005: 110). Als Voraussetzung hierfür ist jedoch eine spezifische demokratische und pluralistische Geisteshaltung vonnöten, die akzeptiert, dass es verschiedene Sichtweisen auf die Welt und unterschiedliche Wertvorstellungen gibt. Butler verlangt, „daß jedes radikaldemokratische Selbstverständnis mit der Heterogenität menschlicher Werte zurechtkommen muß“ (Butler 2005: 110).

Butler fordert allerdings mehr als eine multikulturalistische Haltung, wie sie bislang zumeist praktiziert wird. Diese geht von Subjekten und Gruppen aus, die bereits als solche in einer Gesellschaft akzeptiert werden. Unbeachtet bleiben dabei jene, die noch nicht den Subjekt- oder Gruppenstatus erreicht haben. „Der Multikulturalismus neigt dazu, bereits konstituierte Gemeinschaften, schon konstituierte Subjekte vorauszusetzen, während es gerade um solche Gemeinschaften geht, die noch nicht ganz als solche anerkannt sind, um Subjekte, die leben, aber noch nicht als ‚Leben‘ betrachtet werden.“ (Butler 2010: 37) Diese Menschen leiden am meisten unter der Tatsache, dass Prekarität – also der Grad an Gefährdung, der durch die Gesellschaft verstärkt oder vermindert wird – politisch ungleich verteilt wird (vgl. Kapitel 4.2.5). Beginnt eine demokratische Politik erst bei den Subjekten und bei vorliegenden Identitäten, werden all jene nur schwer an der Politik teilhaben können, die den Anspruch Subjekt zu sein oder eine Identität zu haben, nicht erfüllen können. Wie eine Politik von Gruppen ohne feste Identitäten aussehen soll, wird sich im nächsten Kapitel zeigen.

5.3.6 Politik von Gruppen ohne festgefügte Identitäten

Butler zeigt in „Gender Trouble“ auf, dass die feministische Politik der 1990er einen Haken hat: Die Grundlage der feministischen Forderungen – nämlich dass die Gruppe der Frauen spezifische Gemeinsamkeiten teilt, wie besondere Eigenschaften oder eine bestimmte Behandlung durch die vorherrschenden patriarchalen Strukturen – basiert auf einem bestimmten Bild beziehungsweise einer Vorstellung der Identität der Frau(en). Doch diese Identität basiert unweigerlich auf einer Menge an Ausschlüssen. Im Falle der Identität der Frauen beispielsweise wurde innerhalb der feministischen Szene thematisiert, dass die bisherige feministische Theorie eine Identität weißer, westlicher Mittelschichtsfrauen konstruiere und für die Probleme

von armen, nicht-westlichen, nicht-christlichen Frauen keine angemessene Wahrnehmung hätte.

Die Existenz der Ausschlüsse und der Konstruktionscharakter jeder Identität führen dazu, dass das Gegenteil von dem eintritt, was eine gemeinsame Identität verkörpern sollte. Eine Festlegung und Beschreibung von Identität hat üblicherweise das Ziel, das Zusammengehörigkeitsgefühl der Gruppe zu verstärken und Identifizierungen zu ermöglichen. Jede Beschreibung allerdings wird eigene Ausschlüsse produzieren und damit Verwerfungen nach sich ziehen.

> „Sobald irgendeine Anzahl von Beschreibungen angeboten wird, um den Gehalt einer Identität zu füllen, ist das Ergebnis unweigerlich störend. Derartige inkludierenden Beschreibungen produzieren unbeabsichtigt neue Orte der Auseinandersetzung und eine Unmenge von Widerständen, Gegenerklärungen und Weigerungen, sich mit den Begriffen zu identifizieren." (Butler 1997a: 302, vgl. Butler 1995a: 51)

Der Rückgriff auf eine festgelegte Gruppenidentität birgt Risiken in sich: Er führt zu Ausschlüssen und zu erschwerter Teilhabe an der Politik solcher Gruppen. Damit wird notwendigerweise auch ein beabsichtigter pluraler und demokratischer Charakter dieser Gruppe schwerer realisierbar, da für die Mitgliedschaft in der Gruppe Voraussetzungen bestehen, welche die Identifizierbarkeit begründen. Eine Festlegung ist aus diesem Grund immer restriktiv, weshalb sie Spannungen und Konflikte innerhalb der Gruppe produziert und die Möglichkeiten an interner Kritik einengt. Möglicherweise wird damit genau das vermindert, was die Gruppenbildung als Ziel hatte: leidenschaftliches politisches Engagement.

Diese Thesen Butlers ließen die Feminist_innen der 1990er zunächst ratlos zurück: Wie kann überhaupt noch Politik gemacht werden, wenn politische Forderungen nicht durch die besondere Identität und die spezifischen Bedürfnisse der Frauen gerechtfertigt werden können? Wie können Frauen eine politische Schlagkraft gewinnen, wenn sie sich nicht mehr als Gruppe und einander zugehörig begreifen? Butlers Thesen lassen sich jedoch nicht allein auf die Frauenbewegung anwenden: Auch andere Gruppen teilen das grundlegende Problem, dass ihre Identität eine konstruierte ist, die Ausschlüsse voraussetzt. Es stellen sich die obigen Fragen also nicht nur für die feministische Bewegung. Sie gelten abgewandelt für alle politischen Gruppen, die auf einer Identität aufbauen, ohne sich den daraus resultierenden Folgen zu stellen.[353]

---

353 Natürlich gibt es auch Gruppen, die Ausschlüsse ins Zentrum rücken (zum Beispiel nationalistische Gruppierungen). Doch auch dort wird der Konstruktionscharakter oft verdeckt, zum Beispiel indem die Mitgliedschaft über scheinbare Essenzen wie Abstammung (Blut) oder Geburtsort (Boden) bestimmt wird.

Trotz aller Problematisierungen und Kritik betont Butler mehrmals, dass sie nicht darauf hinaus will, Identitätskategorien als Basis für politische Kämpfe vollkommen fallen zu lassen (vgl. Butler 1997a: 24, 313; Butler 1995a: 48) und sie gar nicht mehr benutzen zu dürfen. Bei der Verwendung dieser Kategorien sollten aber immer zum einen die oben genannten Risiken mit bedacht werden und zum anderen auch die Chancen einer Öffnung der Identitätskategorie berücksichtigt werden. „Obwohl die politischen Diskurse, die die Identitätskategorien mobilisieren, dazu neigen, Identifikationen zugunsten eines politischen Ziels zu kultivieren, könnte es sein daß die Nachhaltigkeit von *Des*identifizierung für die Neuartikulierung der demokratischen Auseinandersetzung von ebenso entscheidender Bedeutung ist. [Herv.i.O.]“ (ebd.: 24)

Nicht nur Identifizierungen haben Vorteile, sondern auch Desidentifizierungen können eine demokratische Auseinandersetzung bereichern. Die Kritik an und die Dekonstruktion von allzu festen Identitätskonstruktionen können erstens dazu beitragen, jene in den Blick zu nehmen, die von vorneherein aus der Identitätskonstruktion herausfallen, weil sie bestimmte Voraussetzungen nicht erfüllen. Für Butler soll gefragt werden: „Wer wird von *welchem* Gebrauch des Begriffs repräsentiert, und wer wird ausgeschlossen? […] Welche Arten politischer Inhalte werden von welchen üblichen Verwendungen des Begriffs ermöglicht, und welche geraten in den Hintergrund oder werden aus dem Blick entfernt? [Herv.i.O.]“ (ebd.: 312) Zweitens können Desidentifizierungen die Bildung von neuen Identitätskonstruktionen begünstigen und für eine größere Vielfalt und Heterogenität in der Politik sorgen. Zuletzt besteht auch die Chance, durch die Auseinandersetzungen um die Identität widerständige Bewegungen zu mobilisieren und damit den Politisierungsgrad zu verstärken. All das trage dazu bei, so Butler, politische Bewegungen „lebendig“ zu halten (vgl. Butler 2009a: 283).

Butler plädiert dafür, jede Konstruktion einer Identität bewusst als eine vorläufige, hinterfragbare und wandelbare Identität zu begreifen. Es gilt, um die Formulierung einer solchen Identität leidenschaftlich zu kämpfen, sie zu problematisieren und ihre weitere Entwicklung offen zu halten.

> Wir müssen lernen, „[…] eine Kategorie anzuführen und dementsprechend eine Identität vorläufig zu stiften und die Kategorie gleichzeitig als einen Ort der dauernden politischen Auseinandersetzung zu öffnen. Daß der Begriff fragwürdig ist, bedeutet nicht, daß wir ihn nicht gebrauchen dürfen, aber die Notwendigkeit ihn zu verwenden, bedeutet auch wiederum nicht, daß wir nicht andauernd die Ausschlüsse befragen müssen, mit denen er vorgeht, und wir haben dies genau deshalb zu tun, damit wir lernen, wie die Kontingenz des politischen Signifikanten in einer Kultur demokratischer Auseinandersetzung zu leben ist.“ (Butler 1997a: 302f.)

Für die politische Praxis bedeutet dies, dass Gruppen Politik (selbst dann) betreiben sollten, wenn ihre Identität noch nicht eindeutig feststeht oder wenn sie widersprüchlich ist. Zudem plädiert Butler dafür, Bündnisse zu schmieden, die über Identitätsgrenzen hinaus gehen. Hier muss kritisiert werden, dass Butler die Antwort schuldig bleibt, wie solche Bündnisse eine Schlagkraft entfalten sollen. Wie soll sie vor allem mit der Schlagkraft konkurrieren, die Gruppen entwickeln, die sich auf klare Identitäten berufen und die Hinterfragung ablehnen? Der Erfolg populistischer Parteien und der erfolgreiche Rückgriff auf einfache Gruppenzugehörigkeiten (Geschlecht, Rasse, Nationalität) wirft die Frage auf, ob der hehre Anspruch Butlers nicht mit politischer Schlagkraft bezahlt wird. In diesem Fall wäre Butlers Standpunkt weniger politisch als moralisch motiviert. Dies passt jedoch gleich in zweifacher Hinsicht zu den Erkenntnissen der vorherigen Kapitel:

Erstens liegt der Schwerpunkt in Butlers Theorie auf jenen Menschen, die noch nicht als Gruppe oder als Subjekte anerkannt sind. „Es ist ein Teil des Problems des heutigen politischen Lebens, dass nicht jeder als Subjekt gilt." (Butler 2010: 37) In diesem Randbereich sind Ethik, Moral und Politik nur schwer trennbar, da hier existenzielle Fragen verhandelt werden. Zweitens ist Butler nicht an der Konstruktion einer bestimmten politischen Ordnung interessiert. Sie verlangt von den Menschen vor allem eine veränderte Haltung, die sie für ethisch geboten hält und deshalb nicht nach pragmatischen Gesichtspunkten verhandelt werden kann. Probleme wie die Durchschlagskraft und Umsetzbarkeit müssen dann in dem durch die beiden obigen Punkte vorgegebenen Rahmen möglichst zielführend ausgestaltet werden. Dies schließt jedoch nicht aus, eine schlagkräftige Bündnispolitik zu etablieren. Vorübergehende Identitäten können genutzt werden und sogar universelle Rechte sind möglich, solange diese offen für Veränderungen bleiben und der unvermeidliche Ausschlusscharakter beleuchtet wird.

5.4 ZUSAMMENFASSUNG: DER POSTSTRUKTURALISTISCHE *HOMO DEMOCRATICUS*

Bei den Demokratiekonzeptionen von Derrida, Butler, Laclau und Mouffe fällt zunächst negativ ins Auge, dass kaum Vorschläge zur praktischen Umsetzung von Demokratie gemacht werden. Es lassen sich kaum Anregungen für bestimmte demokratische Institutionen finden und es werden so gut wie keine Entscheidungen zwischen verschiedenen Spielarten der Demokratie getroffen. Beispielsweise bleiben Fragen nach repräsentativer oder direkter Demokratie, nach Verhältniswahl oder Mehrheitswahl oder nach präsidentiellem oder parlamentarischem System unbeantwortet. Am ehesten bieten hier Laclau und Mouffe Anregungen: Mouffe einerseits, weil sie sich zu einigen politischen Institutionen äußert (zum Beispiel zu

Parteien oder dem Konzept der Staatsbürgerschaft, vgl. Kapitel 5.2.4), Laclau andererseits, da er in seinen Texten immer mit aufzeigen will, welche politischen Strategien eine erfolgreiche linke Politik verfolgen könnte.

Diese Vagheit kostet Derrida, Butler, Laclau und Mouffe viel von ihrer Schlagkraft, da von der politischen Theorie oftmals praktische Handlungsanleitungen gewünscht werden: „Genauso mögen die ethischen Reflexionen der Dekonstruktion für sonntägliche Symposien taugen, bieten aber keine Konzepte für die Konflikte des alltäglichen moralischen und politischen Handelns.“ (Krauß 2001: 14, vgl. Jörke 2004: 182; ders. 2006: 259; Simon 2008: 170) Derrida und Butler müssen sich den Vorwurf gefallen lassen, dass ihre Schriften zur Demokratie eher für ein philosophisches und akademisches Publikum geschrieben sind und ihre Ideen wenn dann erst in einer Übersetzungsarbeit durch andere einer breiteren Masse zugänglich sind.[354] Von ihrem Schreib- und Denkstil können sich durchaus viele Menschen ausgeschlossen fühlen, die es eigentlich zu gewinnen gälte. Die praktische Politik droht damit eher von anderen Theorien gestaltet zu werden, die eingängiger und konkreter sind und die sich nicht scheuen, Handlungsvorschläge in die politische Diskussion einzubringen. Allerdings kann nicht per se behauptet werden, dass abstrakte und komplizierte Theorien keine Relevanz für den Alltag haben. Laclau und Mouffe beispielsweise schafften es trotz Laclaus sehr theoretischer Texte, dass ihre Ideen in Südamerika Verbreitung fanden (vgl. Müller 2015; Schoepp 2015) und Butlers „Gender Trouble“ hat mit seiner Dekonstruktion der Geschlechter nachhaltige Wirkungen erreicht.

Das Defizit der Unbestimmtheit nehmen Derrida, Butler, Laclau und Mouffe aus Überzeugung in Kauf: Jede genauere Äußerung zur demokratischen Praxis, so die Befürchtung, würde die Demokratie schon wieder fixieren. Sie wäre insofern undemokratisch, weil eine theoretische Festlegung nicht der demokratischen Diskussion und Auseinandersetzung zur Verfügung stehen würde. Das Credo der Poststrukturalist_innen ist, so viel wie möglich offen zu halten und erst in den jeweiligen demokratischen Gemeinschaften durch Diskussion, Kritik und politische Prozesse Entscheidungen (vorläufig) festzulegen.

Die Poststrukturalist_innen verbleiben in einer Metaebene der demokratischen Theorie: Sie beleuchten die Vorraussetzungen und Grundlagen von Demokratie, nicht jedoch die konkrete Ausgestaltung dieser. Die poststrukturalistischen Überlegungen beschreiben dabei nicht „eine Form von Regierung oder der sozialen Organisation“ (Derrida 2014: 73), etwa in Form einer prozeduralistischen Demokratietheorie. Stattdessen wird analysiert, welche Überzeugungen und welche inneren Einstellungen die Mitglieder des Demos mitbringen sollten, weil diese für die Weiterentwicklung der Demokratie notwendig sind. Die radikale und kommende De-

354 Die jüngsten Monografien von Butler und Mouffe weisen allerdings einen einfacheren und verständlicheren Schreibstil auf.

mokratie stellt sich als Lebensweise, ethische Haltung, „mode of being" (Norval 2001: 589) und als Versprechen dar. Sie ist mehr eine Ethik als eine Staatsform.

> „Die von mir bezeugte und als Aufgabe übernommene Verantwortung für die kommende Demokratie, das Kommende der Demokratie hätte demnach zuerst die Form einer performativen Selbst-Verpflichtung anzunehmen (und nicht, was im Politischen viel näher liegt, der Schaffung bestimmter Institutionen, der Ausarbeitung gerechter Gesetze oder des Kampfes für diese oder gegen jene politische Sache)." (Klass 2007: 255)

Was Derrida, Butler, Laclau und Mouffe im Grunde beschreiben, ist das Modell einer (Staats-)Bürgerschaft[355] beziehungsweise eines „homo democraticus"[356] und der Grundhaltungen, die er_sie mitbringen sollte. Ihr Menschenbild baut darauf auf, dass Menschen grundsätzlich verwoben mit anderen sind, dass sie verletzlich, ausgesetzt sind, mit unvollständigen und durchbrochenen Identitäten. Der hier formulierte Anspruch ist nicht, wie von Kritiker_innen moniert, apolitisch oder relativistisch, sondern durch das Bewusstsein der Heterogenität der Menschen „grunddemokratisch" (vgl. Welsch 1993: 182f.). Anstatt amoralische oder unmoralische Formen der Gesellschaft zu unterstützen, nehmen sie indirekt den Tugenddiskurs wieder auf, indem sie eine Haltung der Menschen ins Zentrum stellen (vgl. Münkler 1992). Damit formulieren Butler, Derrida, Laclau und Mouffe sehr anspruchsvolle Voraussetzungen: Sie verlangen reflektierte, in ihrer eigenen Persönlichkeitsentwicklung fortgeschrittene und beständig an sich arbeitende Menschen. Die Kerneigenschaften der Bürger_innen ihrer Demokratien müssen stets neu bestätigt, erlernt und/oder errungen werden. Freiheit kommt niemandem von selbst zu, die Offenheit für die Anderen muss aufrecht erhalten werden, das Bewusstsein für die Kontingenz von Werten und Institutionen muss in der Debatte gehalten werden und alle gesellschaftlichen Setzungen können jederzeit infrage gestellt werden.

Doch galt es nicht gerade als Errungenschaft der liberalen Demokratietheorien, dass ihre Bürger_innen nur einen rationalen Verstand und Eigeninteressen mitbringen müssen und ansonsten keine weiteren Voraussetzungen brauchen? Machen hier die Poststrukturalist_innen den demokratischen Prozess zu abhängig von den Tugenden ihrer Bürger_innen, wie es Habermas an kommunitaristischen Theorien kri-

---

355 Wobei eher von Bürgerschaft geredet werden sollte, beziehen sie doch ihre Aussagen nicht nur auf Staaten.

356 Diesen Ausdruck verdanke ich Sven-Uwe Schmitz und seiner Arbeit zu den Tugenden, welche verschiedene Denker der Ideengeschichte als Voraussetzung für die Demokratie aufstellen (Schmitz 2000). Der Begriff scheint mir auch in diesem Kontext sehr passend, zeigen doch die poststrukturalistischen Überlegungen zur Demokratie auf, welche Voraussetzungen für die Weiterentwicklung Demokratie förderlich, notwendig oder kontraproduktiv sind.

tisiert (vgl. Habermas 1992: 18)? Da es Derrida, Butler, Laclau und Mouffe um eine Verbesserung der realen Demokratien hin zu einer radikalen und kommenden Demokratie geht, ist es nur verständlich, dass sie auch eine Weiterentwicklung der ethischen Grundhaltung der demokratischen Gemeinschaften ins Auge fassen und entsprechende Ansprüche aufstellen. Zu kritisieren ist allerdings, dass die behandelten Theorien nicht deutlich machen, welche der geforderten Eigenschaften und Einstellungen wichtiger und weniger wichtiger sind. Das erfordert eine Weiterentwicklung ihrer Ansätze im Rahmen der jeweiligen Gesellschaften.

Offen bleibt in den Theorien Derridas, Butlers, Laclaus und Mouffes überdies, welche Motivation die Bürger_innen haben sollten, diese anspruchsvollen Tugenden zu erlernen.

> „[…] what will compel these groups to act democratically? What will guarantee or impel their legitimacy? In the absence of this answers to these questions, it is difficult to interpret Mouffes ‚logic of equivalence' as anything other than voluntarism. She appears satisfied that social movements and protest groups will by themselves discover and practice democratic citizenship, in spite of evidence […] to the contrary." (Kapoor 2002: 473)

Laclaus und Mouffes Texte scheinen sogar eine gegensätzliche Motivation zu beschreiben, nämlich dass jede Identität und jeder Diskurs vom Wunsch beseelt ist, die eigene „Objektivität" zu schließen und widerstreitende Meinungen zu unterdrücken (vgl. Kapitel 5.2.1). Doch selbst wenn diese These von Mouffe fallen gelassen wird, bleibt offen, weshalb politische Akteur_innen die poststrukturalistischen Ansichten zu Kontingenz anerkennen und basierend auf ihnen Pluralismus und Offenheit leben sollten. Gruppen, die bereits eine hegemoniale Stellung erreicht haben, können durchaus die Motivation haben, ihre Macht nicht durch demokratische Prozesse zu beschränken, sondern sie sogar weiter auszubauen. Sie müssen zwar mit der Gefahr leben, dass ihre Hegemonie dekonstruiert wird, aber diese Gefahr besteht in einer radikalen Demokratie genauso. Gruppen und Individuen ohne eine solche Macht könnten zwar dank ihres Bewusstseins für die Kontingenz der Machtverhältnisse motiviert sein, sich für eine Änderung derselben einzusetzen. Ebenso könnten sie aber, mangels Gründen für das Richtige, in Passivität verfallen.

> „For their version of radical democracy, political argument itself must increase in importance, since political argument is what actually constructs social relations and thus political reality. However, für them this argument is necessarily deprived of decidability even as it becomes a more and more crucial component of political action. Obviously, Laclau's and Mouffe's embracing of this epistemological groundlessness can be easily be understood as pointing towards an impossibility of social and political action, or what used to be called quietism." (Smith 1991: 104)

Gerade bei Mouffe scheint sich ein Widerspruch in ihrer Theorie aufzutun: Einerseits fordert sie ein Kontingenzbewusstsein der demokratischen Akteur_innen, und dass diese aufgrund ihrer Unsicherheit auch andere Lebensentwürfe respektieren und tolerieren können. Andererseits wünscht sie sich Leidenschaften in der Politik, dass nämlich die verschiedenen Gruppen sich mit Verve von anderen Agonist_innen abgrenzen. Mouffe zieht die Motivation hier aus der gemeinschaftlichen Identität, deren Leidenschaften durch die agonistische Gegnerschaft entstehen. Wenn auch die Abgrenzungen dekonstruiert werden (sollen), wie können dann leidenschaftliche Überzeugungen entwickelt werden?

Es gibt drei mögliche Motivationen, welche die Individuen von einer zukünftigen und radikalen Demokratie überzeugen könnten: Erstens ihre Einsichtsfähigkeit in die Grundlosigkeit und die Vorteile, die aus ihrer Akzeptanz erwachsen. Da aber Derrida, Butler, Laclau und Mouffe die Betonung der Rationalität in anderen Theorien als unzureichend zurückweisen, weil sie Ausschlüsse der Irrationalität nach sich zieht, ist dies zwar eine mögliche und nachvollziehbare, aber keine befriedigende Motivationsgrundlage.

Zweitens kann die Motivation sich auch aus Diskursen, das heißt aus Traditionen speisen. Gerade die poststrukturalistischen Theorien betonen die Eingebundenheit in die herrschenden Diskurse und die Schwierigkeiten, ihnen nicht zu folgen. Die Existenz des demokratischen Diskurses und seine hegemoniale Stellung mindestens in den westlichen Demokratien bringen aus dieser Sichtweise von vornherein Motivationen mit, sich mit der Demokratie zu identifizieren und die vorherrschenden Verhaltensweisen zu performieren. Die poststrukturalistischen Theorien machen deutlich, wie wichtig es ist, diese Traditionen zu erhalten und zu fördern. Die Schwachstelle hierbei ist, dass diese Motivation bereits eine demokratische Kultur voraussetzt. „[…] antifoundationalist theories of democracy are circular in that they either posit or simply take for granted precisely those moral and political norms of citizens‘ equality, freedom, and democratic legitimacy for the justification of which are dubbed ‚foundationalist‘ models were developed in the first place.“ (Benhabib 1996a: 71) Gesellschaften, die keine demokratische Basis oder Vergangenheit haben, scheint der Weg zur Demokratie über die Tradition verschlossen. „The problem is, that, if these facts [Pluralismus in der Gesellschaft, Anm.d.Verf.] did not exist, as in deeply ‚sedimented‘, organic or totalitarian societies, we have no recourse to foundational arguments justifying pluralism as intrinsically good.“ (Townshend 2004: 281)

Sowohl die poststrukturalistischen Theorien als auch die radikale und kommende Demokratie richten sich nicht an diejenigen, die bereits von den jetzigen Hegemonien profitieren. Sie richten sich an jene, deren lebbares Leben auf dem Spiel steht, die sich Gewalt ausgesetzt sehen, die sich ungleich oder ungerecht behandelt oder in ihrer Freiheit eingeschränkt fühlen. Diesen Menschen geben die poststrukturalistische Theorie und die Dekonstruktion Möglichkeiten der Kritik an

die Hand, dass die vorherrschenden Machtstrukturen so nicht hingenommen werden müssen. Sie beinhalten Versprechen, die wohl die stärkste Motivation für die radikale und kommende Demokratie darstellen: die der Gleichheit, Freiheit, Gerechtigkeit und Partizipation. Das „doppelte Versprechen", das der Gleichheit und der Partizipation, „verleiht dem Demokratiebegriff seine immense Wirkmächtigkeit, macht seine nahezu unbegrenzte Attraktivität aus" (Jörke 2006: 255). Gerade weil diese Versprechen als leere Signifikanten mit vielfältigen Inhalten gefüllt werden können, sind sie für die unterschiedlichsten Identifikationen anschlussfähig. Diese Offenheit, die sich auch auf noch nicht existente und noch nicht mal gedachte Politik erstreckt, macht die hier vorgestellten Demokratiekonzept zu Utopien im besten Sinne.

Die Hauptkritik der Poststrukturalist_innen an bisherigen Demokratietheorien bezog sich auf die Gründungen des Demos und die damit einhergehenden Essentialismen und Ausschlüsse. Angesichts ihrer Kritik stellte sich die Fragen, wie eine demokratische Gemeinschaft ohne einen festen Konsens auskommen kann (vgl. Ingram 2001: 135; Hartmann 2012: 143). Wenn alle Grundlagen immer infrage stehen, kann sich eine Gemeinschaft dann überhaupt noch als Gemeinschaft begreifen oder zersplittert sie nicht zwangsläufig in immer kleinere Einheiten? Für Butler, Derrida, Laclau und Mouffe ist diese Zersplitterung nicht zwangsläufig gegeben. Sie lehnen die destruktive Sicht auf Kritik ab. Eine Hinterfragung birgt gleichsam die Gefahr der Zertrümmerung von Werten und Ordnungen, sie kann jedoch auch deren Bewährung und damit Stärkung bedeuten. Der Anspruch, bestimmte Bereiche, Institutionen oder Setzungen nicht zu hinterfragen, ist eine politische Immunisierungstechnik. Diese kann fatale Folgen haben, wenn Gruppen den Eindruck bekommen, nur mit Gewalt eine Veränderung erreichen zu können, da eine politische Auseinandersetzung nicht möglich ist, wie vor allem Mouffe ausführlich beschreibt. Gerade die Verhinderung von Kritik kann daher die beschworene Zersplitterung hervorrufen. Es hat sich gezeigt, dass Derrida, Butler, Laclau und Mouffe auf unterschiedliche Weise Wert darauf legen Rahmenbedingungen zu schaffen, in denen Kontroversen ausgetragen werden können und inklusivere Gemeinschaften entstehen.

Ihre Entwürfe kommen dabei nicht ohne einen Konsens aus, er soll jedoch auf einer viel abstrakteren Ebene stattfinden. Der Konsens, den sie voraussetzen, sind ihre eigenen poststrukturalistischen Grundlagen. Sie verlangen von den Menschen in einer radikalen Demokratie ein Bekenntnis zur Grundlosigkeit der eigenen Gesellschaft, eine Offenheit für Veränderungen, eine grundsätzliche Hinwendung zum Anderen und die Anerkennung der Prinzipien von Freiheit und Gleichheit. Das Entscheidende ist, dass sie einen anderen Umgang mit Normen vorschlagen, da sie eine andere Vorstellung davon haben, wie Normen wirken sollten. Während Normen in anderen normativen Theorien im Kern bestimmt sind und dann in der Ausführung angepasst werden, halten Derrida, Butler, Laclau und Mouffe bereits den Kern ihrer

Normen unbestimmt. Sie plädieren also nicht für einen Normverzicht, sondern für eine Offenheit der Normen. Insbesondere Laclau und Mouffe machen deutlich, dass man den Demos, um eine radikal demokratische Gesellschaft zu schaffen, auf leeren Signifikanten aufbauen muss. Das Bekenntnis zu Freiheit und Gleichheit beinhaltet noch keine Festlegung, was „Freiheit" und „Gleichheit" bedeuten sollen. Derridas „Ideen" beziehungsweise „Versprechen" der Gerechtigkeit und der Gastfreundschaft lassen eine Vielzahl an konkreten Umsetzungsversuchen zu. Auch die Offenheit für Veränderungen oder die Grundlosigkeit der eigenen Gründung legen noch keine inhaltliche Stoßrichtung fest. Selbst die Hinwendung zum Anderen ist nicht mehr als ein Rahmen, dessen konkrete Ausformung unbestimmt bleibt. Dennoch bieten diese Rahmen eine strikte Ablehnung der jeweils oppositionellen Begrifflichkeiten (Unfreiheit, Ungleichheit, Essentialismus, Abwendung von Anderen etc.). Sie führen also nicht in ein „anything goes".

Diese Fragen betreffen nicht nur die gesellschaftliche Ebene. Ein weiterer Vorwurf, der insbesondere gegen Butler und Derrida erhoben wurde, bezieht sich auf die poststrukturalistische Sichtweise auf Identitäten. Es wird die Frage gestellt, wie ein Demos gebildet werden kann, wenn Subjekte und Identitäten aufgelöst werden. Nicht nur Feminist_innen konstatieren, dass die Gruppenbildung den Rekurs auf eine gemeinsame Identität benötigt.[357] Ohne Gruppenidentitäten und ohne Zusammenschluss ist ein politischer Kampf schwer denkbar. Wie also kann eine demokratische und pluralistische Politik ohne feste und eindeutige Identitäten funktionieren? Diese Fragen beruhen abermals auf einer Lesart, die den Poststrukturalist_innen nicht wirklich gerecht wird. Im Poststrukturalismus werden Identitäten und Subjekte nicht völlig verworfen. Die behandelten Theoretiker_innen gehen nach wie vor von Identitätspolitiken aus. Sie stellen sie sogar mehr ins Zentrum, da sie auch die Bildung dieser Identitäten innerhalb der politischen Prozesse mit berücksichtigen und die durch Identitätspolitiken stattfindenden Kategorisierungen problematisieren. Der entscheidende Unterschied zu bisherigen Vorstellungen von Identitäten ist, dass sich Poststrukturalist_innen gegen die Fixierung von Identitäten mithilfe von Essentialismen oder die Möglichkeit eindeutiger, definierbarer Identitäten aussprechen. Sie gehen von Identitäten aus, die sich wandeln, anpassen und widersprüchliche Elemente in sich vereinen. Sowohl Butler als auch Laclau und Mouffe bieten Möglichkeiten an, politisch mit wandelbaren und uneinheitlichen Identitäten umzugehen. Butler stellt die Vorteile heraus, die der Verzicht auf feste Identitäten mit sich bringt und zeigt die Möglichkeiten von Bündnissen auf. Bei Laclau und Mouffe spielen Identitätspolitiken sogar eine entscheidendere Rolle als in liberalen Theorien, da ihr Politikbegriff auf den Konflikten zu Antagonist_innen bzw. Agonist_innen beruht. Dafür sind essentialistische Identitäten jedoch nicht

---

357 Vgl. Flax 1992: 446; McNay 1998: 222; Lemke/Töns 1998.

nötig. Identität entsteht bei ihnen durch Abgrenzung von Anderen und nicht durch einen Rückgriff auf ein bestimmtes Sein.

Der Umgang der hier untersuchten Autor_innen mit Identitäten ist davon geprägt, nicht auf das autonome Subjekt mit vorgängigen Interessen zu pochen. Sie sehen in Subjekten eine grundsätzliche Abhängigkeit von, Verletzlichkeit durch und Verwobenheit mit Anderen. Wenn sie auch weit davon entfernt sind den „Tod des Subjekts" zu beschwören, so stürzen sie es doch von dem Sockel, auf den es viele liberale Demokratietheorien gehoben haben. Im Lichte poststrukturalistischer Demokratietheorien erscheinen die Bürger_innen, die eigentlich den Souverän stellen sollen, als Menschen, die in ihnen vorgängigen Diskursen verstrickt sind, sich selbst nicht transparent sind, Widersprüche in sich tragen, mit Brüchen in ihren Biographien ringen und um ihre Freiheit kämpfen müssen.

Dennoch stellen sie in ihren Demokratiekonzeptionen den Menschen in den Mittelpunkt. Sie machen deutlich, wie sehr Demokratie als Lebensweise funktionieren muss. Demokratie soll als Praxis eingeübt werden und nicht als Staatsform begriffen werden, die eine wasserdichte Begründung, ausgefeilte Entscheidungsprozesse und respektgebietende Institutionen aufweist. Zwar bieten die Poststrukturalist_innen keine Antwort darauf, wie die Demokratie als Regierungsform entworfen werden soll. Dies ist für sie einer der entscheidenden Prozesse, den jede konkrete Gesellschaft eigens und kontrovers diskutieren muss. Aber die hier aufgestellten Theorien zeigen auf, dass sich gerade private, ethische oder moralische Diskurse als höchst politisch erweisen und dort die Grundlagen für das Scheitern oder Funktionieren einer Demokratie gelegt werden.

6. Die Partnerschaft zwischen Poststrukturalismus und Demokratie

Viele Rezipient_innen aus den 1960er bis 1980er Jahren hätten es wohl nicht für möglich gehalten, dass ein Großteil der poststrukturalistisch beeinflussten Theoretiker_innen heutzutage als Denker_innen des Politischen eingestuft und/oder der radikalen Demokratie zugeordnet werden. Die Verwunderung, dass sich eine als apolitisch und demokratieavers verschriene Strömung wie der Poststrukturalismus bei der Entwicklung von Demokratietheorien wiederfindet, bildete den Ausgangspunkt für diese Forschungsarbeit. Es stellten sich die Fragen: Sind Demokratie und Poststrukturalismus unvereinbar? Sind die ursprünglichen Kritiken an der Demokratietauglichkeit poststrukturalistischer Grundannahmen zutreffend? Existieren unüberwindliche Widersprüche und/oder Brüche zwischen den poststrukturalistischen Theorien und ihren Überlegungen zur Demokratie? Müssen die hier vorgestellten Ansätze neuer Demokratiekonzeptionen daher als willkürliche Festlegungen eingestuft werden, die mit den ursprünglichen Erkenntnissen der Autor_innen nur marginal zu tun haben?

Ich denke, dass die vorhergehenden Kapitel deutlich gemacht haben, dass diese Fragen verneint werden können. Es gibt eine Vereinbarkeit von poststrukturalistischen Grundannahmen und Formen der Demokratie. Allen hier behandelten Autor_innen gelingt es, ihre Erkenntnisse in die Entwicklung ihrer Demokratiekonzeption einfließen zu lassen. Die Kritiken haben sich nicht bewahrheitet, die poststrukturalistischen Entwürfe sind nicht apolitisch oder relativistisch. Im Gegenteil beruhen sie alle auf einem starken und anspruchsvollen Wertegerüst. Dieses steht nicht im Widerspruch zu poststrukturalistischen Theorien, sondern greift die Erkenntnisse auf und baut sie kreativ mit ein.

Doch eine grundlegende Kritik wider das poststrukturalistische Denken wurde noch nicht abschließend beurteilt: Es wurde poststrukturalistischen Theorien vorgeworfen, keine Letztbegründung von demokratischen Werten und Demokratie leisten zu wollen und zu können. Nun wird zwar in der heutigen politischen Theorie so gut wie nicht mehr verlangt, Letztbegründungen vorzulegen und auch wirk-

mächtige normative Philosophen wie der späte Rawls verneinen (vgl. Reese-Schäfer/Mönter 2013: 197), einen universalen Wurf mit ihren Theorien erbringen zu können. Die Frage nach der Begründung der Demokratie durch die Poststrukturalist_innen scheint daher ein Anspruch zu sein, den mittlerweile schon so gut wie niemand mehr an sie stellt. Doch mit ihrer scharfen Kritik an jeglichen Essentialismen und mit ihren eigenen sehr hohen Ansprüchen an andere Theorien bringen Poststrukturalist_innen diese Frage von selbst auf. Wenn sie andere mit dieser Kritik angreifen, so müssen sie sich die Frage gefallen lassen, wie sie selbst ihre Theorien begründen, vor allem ihre normativen Passagen. Sie müssen hier eine Lösung vorlegen, wie sie demokratische Werte verteidigen können, ohne auf irgendwelche Dogmen oder Essentialismen zurückzugreifen, andernfalls würden sie sich selbst unglaubwürdig machen.

Auch wenn sich Derrida, Butler, Laclau und Mouffe für Demokratie aussprechen, so existiert in ihren Werken keine Herleitung für die Demokratie und ihre Normen. Derrida, Butler, Laclau und Mouffe sind nicht bereit, bei der Demokratie für Sicherheiten zu sorgen, und sie bieten auch keine universellen Werte an. Die radikale beziehungsweise die kommende Demokratie sind für sie zwar der bisher präferierte, aber nur *ein* möglicher Weg, der aus den poststrukturalistischen Einsichten folgen könnte. Die Kritik der fehlenden Letztbegründung trifft tatsächlich vollumfänglich auf sie zu beziehungsweise sie bleiben an dieser Stelle ihren eigenen Grundüberzeugungen treu.

Wenn es also darum geht, wie Derrida, Butler, Laclau und Mouffe zu demokratischen Werten und zur Demokratie gelangen, so muss festgestellt werden, dass sie tatsächlich einen großen Schritt, wenn nicht gar einen Sprung innerhalb ihrer Theorien machen. Die normativen Entscheidungen und Grundsätze, welche sie zur Demokratie führen, stammen nämlich nicht aus ihren poststrukturalistischen Theorien und können nicht von diesen abgeleitet werden. Derrida, Butler, Laclau und Mouffe müssen für die Bejahung der Demokratie die poststrukturalistischen Einsichten mit Normen ergänzen, die sie zwar rechtfertigen, aber nicht (letzt-)begründen können. Diese sind eine Setzung, beziehungsweise eine politische Entscheidung der Autor_innen. Hier können zwei grundsätzliche Kritiken angebracht werden. Wenn ihre Werte eine Setzung sind, ist dann ihre Entscheidung erstens als beliebig einzustufen und stellt sie nicht zweitens selbst ein Dogma dar? Zunächst soll die erste Kritik beantwortet werden, um dann im späteren Argumentationsverlauf auf die zweite Kritik eingehen zu können.

Ihr Schritt der Setzung kann nicht als willkürlich im Sinne eines „anything goes“ bezeichnet werden, und er führt auch nicht zu etwas radikal Neuem. Die Beweggründe, weswegen sich Derrida, Butler, Laclau und Mouffe der Demokratie zuwenden, wurzeln durchaus in ihrem poststrukturalistischen Gedankengut. Dieses bietet verschiedene Motivationen, die den Weg zur Demokratie plausibel machen. Daher kommt diese Arbeit nicht zu dem Schluss, dass ein Widerspruch zwischen

den poststrukturalistischen Einsichten und den demokratischen Normen existiert oder dass zwischen beiden nicht genügend Verbindungen gezogen werden. Derrida, Butler, Laclau und Mouffe zeigen einen Weg auf, wie mit dem scheinbaren Makel der unmöglichen Letztbegründungen und den daraus resultierenden Unsicherheiten umgegangen werden kann. Der Ausgangspunkt liegt in ihren poststrukturalistischen Einsichten und sein (vorläufiges) Ende führt sie zu demokratischen Werten und zur Demokratie. Dieser Weg wird von ihnen gewählt, eben weil er eine Vereinbarkeit zwischen poststrukturalistischen Einsichten und demokratischen Werten erlaubt.

In ihren Texten führen sie mehrere Argumente auf, weshalb sie die Demokratie präferieren. Diese stehen zumeist unverbunden nebeneinander und wurden daher von mir zu einer stringenten Argumentationskette zusammengeführt. Die folgenden Schlussfolgerungen, wie sich ihr argumentativer Weg hin zu einem demokratischen Denken entwickelt, werden in ihren Theorien nicht explizit gezogen, können aber aus ihren Ergebnissen und aus ihren Einstellungen extrahiert werden.

Der Maßstab für die Auswahl von Normen

Es sind zwei Einsichten, die das poststrukturalistische Denken am stärksten prägen: Zum einen die Grundlosigkeit aller Bedeutungen, Normen und Werte, welche die Vorbedingung darstellt, dass überhaupt politische Entscheidungen getroffen werden können und müssen. Zum anderen erfordern diese Entscheidungen Macht- und Gewalteinsätze, damit sie sich auf Basis der Grundlosigkeit längerfristig durchsetzen können. Auch Normen und Werte sind kontingente, machtvolle Setzungen.

Nun kann eine Schlussfolgerung daraus sein, die Machtprozesse einfach hinzunehmen, sich in sie zu ergeben und/oder bei ihnen mitzumachen. Das ist die Befürchtung, welche die Kritiker_innen oftmals als Konsequenz aus dem Poststrukturalismus ziehen. Sie argumentieren, wenn alle Normen für ihre Durchsetzung Gewalt brauchen (weil Überzeugung laut der Poststrukturalist_innen auch schon eine Gewalt darstellt), dann sei letztlich egal, welche Normen in einer Gesellschaft vorherrschen. Es ließe sich schließlich nicht feststellen, welche Norm besser oder schlechter sei. Es wird in den Schriften von Derrida, Butler, Laclau und Mouffe deutlich, dass sie diese Schlussfolgerung nicht ziehen. Sie lassen nicht alle Normen nebeneinander stehen und sie schreiben Normen nicht durch den Machteinsatz einer vermeintlichen Letztbegründung fest. Für sie überwiegt ein anderes Argument: Wenn alle Normen grundlos sind, so muss keine Norm als gegeben akzeptiert werden, umso weniger, wenn die einzige Legitimation dieser Norm ein Machtakt ist. Es muss vor allem nicht hingenommen werden, dass jene Normen fortbestehen, die durch die meiste Macht flankiert werden. Für die vier Denker_innen erwächst aus dem Bewusstsein der Kontingenz die Chance, alles scheinbar Gegebene kritisieren und hinterfragen zu können. Machtakte sind zwar als soziale Begebenheit an sich hinzunehmen, aber es müssen nicht restlos alle Machtakte ohne Unterscheidung

und ohne Bewertung akzeptiert werden. Das poststrukturalistische Denken richtet sich also dezidiert gegen ein sich Ergeben, Hinnehmen oder Mitmachen.

Was allerdings akzeptiert wird, ist der Setzungscharakter von Normen an sich. Setzungen von Normen werden in der poststrukturalistischen Sichtweise nicht per se als etwas Negatives betrachtet. Sie werden als notwendige politische Entscheidung auf der Basis von Grundlosigkeit beziehungsweise Unentscheidbarkeit angesehen. Es gibt keine Alternative zu solch einer Entscheidung, denn gar keine politische Entscheidung zu treffen, hätte schlimmere negative Folgen. Alle vier Autor_innen sind der Ansicht, dass Willkür, Verantwortungslosigkeit oder ein Chaos ohne gesellschaftliche Bindungskräfte eine noch viel gewaltsamere Existenzweise bedeuten würde. Es ist also für die Poststrukturalist_innen zunächst nicht verwerflich, Normen ohne Letztbegründung und ohne sichere Basis in einen Diskurs einzubringen. Sich für Normen in einem politischen Akt zu entscheiden, ist der einzige Weg, um zu Normen zu gelangen. Die Grundlosigkeit und Setzbarkeit von Normen sehen die Poststrukturalist_innen von ihrer produktiven Seite: Erst durch sie ist eine Diskussion über Normen möglich. Das Vorschlagen-Können von Normen und ihr notwendigerweise durch Macht gestütztes Einbringen in den Diskurs bietet die Grundlage für anschließende politische Auseinandersetzungen, Kritiken und Entscheidungen zu Normen. Nur wenn Ideen in den Diskurs einfließen, können überhaupt andere, neue und vielleicht bessere Normen gefunden werden.

In ihren Theorien nehmen Derrida, Butler, Laclau und Mouffe selbst eine solche Normensetzung vor: Es konnte herausgearbeitet werden, dass Derridas ethische Überlegungen auf der Minderung von Gewalt und der Idee der Gerechtigkeit als Hinwendung zum Anderen aufbauen, dass Butlers ethischen Schriften die Verringerung der Prekarität und die Anerkennung der Anderen zugrunde liegt sowie dass Laclau und Mouffe ihre Demokratietheorie auf Basis der Normen der Freiheit und Gleichheit entwickeln. Diese Normen sind inkommensurabel und werden von ihnen als Prämissen eingeführt. Diese Normen nehmen zwei wichtige Funktionen in ihrer Theorie ein: Sie bilden zum einen die Grundlage für ihre Entwürfe der radikalen beziehungsweise der kommenden Demokratie. Zum anderen sind sie auch die Basis für die poststrukturalistische Entscheidung weg von einem Relativismus hin zu einer Ethik. Sie bilden den Maßstab mit dem Normen, das heißt Ethiken und Politiken, kritisiert werden können und sollten. Damit begründen sie den poststrukturalistischen Umgang mit Normen.

Für Poststrukturalist_innen steht also nicht das Einbringen von Normen in einen Diskurs im Fokus, sondern der anschließende Umgang mit diesen. Angesichts der Grundlosigkeit aller Normen und ihrer grundsätzlichen Kritisierbarkeit ist es ein politischer Prozess, welche Normen sich in einer Gesellschaft durchsetzen und ein dauerhafterer Teil der Diskussion werden. Bevor darüber diskutiert wird, ob eine einzelne Norm gut oder schlecht ist, wollen die Poststrukturalist_innen zunächst die Rahmenbedingungen zur längerfristigen Durchsetzung und zur Beurteilung von

Normen klären. Sie verlangen nicht weniger als eine „Ethik der Ethiken" beziehungsweise der „Politik der Politiken", die jenes Auswahlschema und jene Voraussetzungen bereitstellen, die eine Beurteilung, Infragestellung und Prüfung von Normen möglich macht.

Da das Einbringen von Normen prinzipiell bejaht wird, folgt die Frage, wie mit dem Fakt der Setzung von Normen umgegangen wird. Es gibt hierbei zwei grundlegende Wege, wie die Setzung von Normen kommuniziert werden kann: Der eine Weg betreibt eine Normensetzung, deren Setzungscharakter mit Machteinsatz verschleiert wird und bei der die Norm zum Dogma wird. Bei dieser Setzung wird beispielsweise auf vermeintlich naturgegebene Fakten rekurriert oder ein rationaler und machtfreier Konsens aller beschworen. Die Macht dieser Setzung beruht in großem Maße darauf, dass die Begründung, warum dieser Norm zu folgen ist, an eine jenseits der Norm liegende „Autorität" (Gott, Vernunft, Naturrecht, Naturgesetze, Gene usw.) ausgelagert wird. Hier wird die grundsätzliche Kritisierbarkeit der Normensetzung künstlich verhindert und der Setzungscharakter der Norm bestritten. Eine politische Diskussion wird mit einem solchen Vorgehen unterbunden.

Der andere Weg hingegen betreibt eine Normensetzung, die zwar auch durch Machtakte zur Geltung kommt, jedoch den Charakter des Gesetzt-Seins nicht verschweigt. Die Tatsache des Gesetzt-Seins bleibt stets in der politischen Diskussion und ist ein für alle offensichtlicher Teil der Norm. Die daraus resultierende größere Angreifbarkeit der Norm ist kein Nachteil, sondern im Gegenteil ein Vorteil. Es wird dadurch ermöglicht, dass bei der Auswahl jener Normen, die das Zusammenleben bestimmen sollen, sich keine Norm der politischen Auseinandersetzung entziehen kann. Bei diesem zweiten Weg werden die Normen zwar auch ursprünglich gesetzt und auch sie bleiben durch Machtprozesse in den Diskursen. Der entscheidende Unterschied ist jedoch, dass die Normen jederzeit in einem politischen Prozess auf dem Prüfstand stehen und sich nicht durch Essentialismen vor Kritik immunisieren, also gerade nicht zu unumstößlichen Dogmen werden. Es ist dieser Weg, den Derrida, Butler, Laclau und Mouffe präferieren, weil die poststrukturalistische Erkenntnis der Grundlosigkeit hier nicht bestritten oder verschleiert wird. Ihre eigene Normensetzung wird daher offen von ihnen kommuniziert: Derrida gibt freimütig zu, dass er Glaubensbekenntnisse abgibt. Butler, Laclau und Mouffe gestehen den politischen Charakter ihrer Demokratietheorien ein. Sie betonten, dass ihre ethischen Überlegungen nur für die gegenwärtige westliche Gesellschaft gelten und dass sie nur solange Gültigkeit besitzen, bis bessere Normen gefunden werden.

Dieser Weg beinhaltet also eine überraschende, aber auch geschickte Wendung: Anstatt die Grundlosigkeit von Normen weiterhin als Problem zu betrachten und zu beklagen, dass durch sie jeglicher Maßstab verloren geht, wird aus ihr ein Teil der Lösung generiert. Der bewusste und offene Umgang mit Grundlosigkeit wird selbst zum Maßstab erklärt. Mit diesem Maßstab sind jene Normen abzulehnen, von denen behauptet wird, sie seien von Gott gegeben, von der Vernunft diktiert oder dem

menschlichen Denken angeboren. Es werden jene Normen kritisiert, die ihre Begründung aus essentialistischen Legitimationen ziehen und die als universell und wahr präsentiert werden. Bejaht werden solche Normen, welche die eigene Kontingenz nicht nur anerkennen und diese offen zugeben, sondern welche die eigene Grundlosigkeit zum festen Bestandteil haben. Es werden jene Normen geschätzt, die politische Prozesse befördern anstatt sie einzugrenzen. Es gilt den Poststrukturalist_innen als Ethik der Ethik, dass bei jeder Auswahl von Ethiken immer mit kommuniziert wird, dass diese Wahl eine vorläufige und zu diskutierende ist, dass sie nach wie vor kritisiert werden kann und dass sie bei veränderten Umständen oder aufgrund neuer Einsichten auch wieder angepasst werden kann. Es gilt als Politik der Politiken, dass die politischen Entscheidungen zur Auswahl von Ethiken thematisiert werden, die politische Diskussion offen gehalten wird, keine Autorität sie abbrechen kann und niemand ein besonderes Recht erhält, diese Diskussion auf eine bestimmte Richtung festzulegen. Es gelingt ihnen mit dieser Wende auf überzeugende Weise, aus dem ursprünglichen Problem der Grundlosigkeit der Normen die Lösung des Dilemmas zu generieren, dass Normen nicht begründet werden können, sie aber dennoch gebraucht werden. Die Anerkennung der Vorläufigkeit, Veränderbarkeit, Kritisierbarkeit und Zukünftigkeit von Normen ermöglicht einen verantwortungsvollen Umgang mit diesen: Wenn auf Normen nicht verzichtet werden kann, dann ist der einzige Weg um ihre negativen Begleiterscheinungen zu mildern, dass sie nicht als universell, wahr und festgeschrieben gelten. Die Unsicherheit nach jeder Entscheidung ist wichtig, da nur so die Renaturalisierung von Normen verhindert werden kann. Indem Poststrukturalist_innen darauf verzichten, eine scheinbare Letztbegründung zu geben, werden die von ihnen aufgestellten Normen in der Diskussion verbleiben. Selbst wenn sie sich für die Gegenwart als die beste Variante erweisen sollten, wird es in Zukunft leichter möglich sein sie zu verwerfen, wenn die Umstände dies verlangen.

Die Maxime, dass jede normative Entscheidung sich als vorläufig begreifen soll, gilt selbstverständlich auch für die normativen Entscheidungen der Poststrukturalist_innen. Ihre Vorschläge einer möglichen Ethik der Ethiken werden von ihnen nicht als absolut begriffen. Die Poststrukturalist_innen beharren darauf, dass eine Unsicherheit bestehen bleibt, ob die von ihnen gewählten Normen die „richtigen" oder „besten" Normen sind. Dementsprechend ist all ihren Normen gemein, dass sie offen bleiben für neue Einschreibungen und veränderte Deutungen. Ebenso firmiert die Entscheidung für die Demokratie immer nur unter dem Vorbehalt der Vorläufigkeit. Demokratie und Poststrukturalismus gehen daher keine lebenslange „Ehe" ein, sondern sind eher als „Lebensabschnittspartner_innen" zu begreifen, die ihre Verbindung wieder lösen, wenn sich die Umstände geändert haben und/oder sich eine bessere „Partie" findet. Demokratie stellt für die Poststrukturalist_innen nur die momentan ansprechendste Lösung dar. Sie wollen sich nicht davor ver-

schließen, dass in der Zukunft andere Ideen entwickelt werden, die das poststrukturalistische Denken in dieser Zeit noch besser umsetzen.

Michael Wetzel hat das Denken der Poststrukturalist_innen zu Vorläufigkeit und Machtanspruch treffend zusammengefasst:

> „Derridas Denken sollte in diesem Sinne auch von der deutschen Philosophie gastlich aufgenommen werden, auch und gerade weil er keine Paläste als Wohnstatt beansprucht, von denen aus die Herrschaft eines neuen Systems unter dem Namen ‚Dekonstruktivismus‘ aufgerichtet werden sollte, sondern weil Dekonstruktion eben heißt, nur in nomadischen Zelten zu wohnen und immer bereit zu sein zum Aufbruch, zum Weiterziehen, um der unmöglichen Möglichkeit von Gerechtigkeit gegenüber dem Anderen, der Gabe und der Zeit dennoch denkend gerecht werden zu können.“ (Wetzel 1994: 86)

Sein Zitat verdeutlicht, dass das, was für die Politik und den einzelnen Menschen gilt, auch für die die politische Philosophie und die Politikwissenschaft Gültigkeit hat. Derrida, Butler, Laclau und Mouffe folgen ihrem eigenen Standard und reflektieren die Grenzen ihrer eigenen Theoriebildung. Insofern sind ihre Thesen auch ein Anspruch an den politischen Charakter von Politikwissenschaft.

Grundlegende Normen als Entscheidungen

Kann aus dem Vorliegen von Grundlosigkeit ein ethisches Verhalten abgeleitet werden, das verlangt, Grundlosigkeit anzuerkennen? Nein, dies wäre ein naturalistischer Fehlschluss. Zwar werden Grundlosigkeit und Kontingenz von den Poststrukturalist_innen als Fakten angesehen, aber das heißt nicht, dass diese Fakten auch offen kommuniziert werden müssen. Aus der Existenz von Kontingenz und Grundlosigkeit folgt keine Handlungsanweisung, denn es könnten auch andere Wege eingeschlagen werden. So könnten alle Normen als gleichwertig eingestuft werden, egal wie sie sich letztendlich rechtfertigen, oder es könnte akzeptiert werden, dass jene Normen gelten sollen, die sich in den Machtprozessen durchsetzen.

Das Bewusstsein für Kontingenz kann nur ein Teil der Lösung sein, welche Rahmenbedingungen zur Gewinnung von Normen gelten. Die Entscheidung für diesen Maßstab muss ebenfalls begründet werden. Zur Begründung der Bedeutung des Kontingenzbewusstseins wird stets auf die geringere Gewalt oder die Vermeidung von Ausschlüssen hingewiesen. Dies trifft nicht nur auf Derrida und Butler zu, bei denen die Verknüpfung zwischen Gewaltminderung und Kontingenzbewusstsein am sichtbarsten ist und daher in Kapitel 4.1.1 und 4.2.6 deutlich herausgearbeitet wurde. Auch bei Laclau und Mouffe ist die Gewaltminderung in der Ablehnung von Unterdrückungsverhältnissen und in der Notwendigkeit von Freiheit und Autonomie enthalten (vgl. Kapitel 4.3.4 und 4.3.5). Wenn offen zugegeben wird, dass eine Norm auf Gewalt gründet, ist dies gewaltärmer, als wenn zusätzliche Gewalt ausgeübt wird, um die ursprüngliche Gewalt zu verschleiern. Auch andere Theore-

tiker_innen wie Rorty oder Habermas setzen auf Gewaltlosigkeit bei der Auswahl der Normen, indem sie entweder auf Überzeugung statt Zwang setzen oder als Ideal den machtfreien Diskurs anstreben. Der entscheidende Unterschied zwischen ihnen und den Poststrukturalist_innen ist, dass letztere die Möglichkeit der Machtfreiheit und Überzeugung nicht für möglich halten, sondern den Maßstab der Vernunft auch als mögliche Gewalt werten. Hier unterscheiden sich ihre Theorien auch von der offenen Gesellschaft des Kritischen Rationalismus, mit der sie ansonsten verblüffende und überraschende Ähnlichkeiten haben.[358] Für Poststrukturalist_innen sollten daher jene Normen gewählt werden, die am wenigsten Macht einsetzen.

Die Einsicht der Grundlosigkeit nimmt zwar eine zentrale Stellung in der poststrukturalistischen Ethik ein, da sie die Ethik mit dem poststrukturalistischen Gedankengut verknüpft. Sie ist aber nicht der ethische Kern. Der ethische Kern ist der Anspruch auf Gewaltminderung und eine gerechte, anerkennende Ausgestaltung der Beziehung zu dem Anderen. Das Kontingenzbewusstsein ist keine hinreichende Begründung für eine verantwortungsvolle Hinwendung zum Anderen. Weder die Normen der Freiheit und Gleichheit, noch eine gerechte Verteilung von Prekarität oder die Gastfreundschaft lassen sich mit dem Kontingenzbewusstsein begründen. Es ist möglich jemandem so gerecht zu werden, wie es die Umstände erlauben, ohne die Rahmenbedingungen zu reflektieren. Dennoch spielt das Kontingenzbewusstsein eine wichtige Rolle bei der Implementierung dieser Normen und der Erschütterung von hierarchischen Strukturen, welche dem Anerkennen von Grundlosigkeit entgegenstehen. Ein Bewusstsein um die Kontingenz zwischenmenschlicher Setzungen und sprachlicher Bedeutungen kann so gesehen zu einer Haltung führen, die es erleichtert ethisch gut zu handeln, das heißt, Gewalt zu mindern, dem Anderen gerecht zu werden, Freiheit und Gleichheit als Werte zu verfolgen.

Die hier untersuchten Autor_innen vollführen also, anders als Dietrich Krauß es Derrida vorwirft, keinen „Taschenspielertrick“, bei dem der „Begriff der Ethik bis zur Unendlichkeit“ verschoben wird, indem die „Grundlosigkeit von Ethik, die Aporien der Unentscheidbarkeit, die Verankerung der Ethik im Paradox […] in eine ethische Position“ (Krauß 2001: 14) umgedeutet wird. Zwar sehen die Poststrukturalist_innen diese Haltung tatsächlich als ethische Haltung an, diese resultiert aber nicht aus einer Umdeutung von Ethik, sondern aus ihren tieferliegenden ethischen Normen. Dies ist der Punkt, an dem die ethischen Überlegungen Derridas, Butlers, Laclaus und Mouffes ihren Schritt machen müssen: Um ihr ethisches Kontingenzbewusstsein zu rechtfertigen, müssen sie sich hierzu *vorher* für Normen entschieden haben, die sie nicht weiter begründen können.

---

358 In ihrer Kritik an Letztbegründungen, Teleologien und Dogmen, der Betonung auf Offenheit für Neues, der Bejahung des Pluralismus, der Akzeptanz von fehlbaren Menschen und der Ansicht von Fortschritt als langsame Reform denn Revolution teilen beide Strömungen Gemeinsamkeiten.

Die Auseinandersetzung mit der Demokratie als vorherrschender Ordnung

Doch wie steht ihre Ethik der Ethiken beziehungsweise Politik der Politiken mit der Demokratie in Verbindung? Es gibt zwei Argumentationswege, wie die Poststrukturalist_innen zur Demokratie gelangen. Das schwächere Argument wurzelt in ihrer Einsicht, dass vorherrschende Diskurse wie die Demokratie nicht abgeschafft, sondern nur von innen heraus geändert werden können – es führt kein Weg an der Demokratie vorbei als sie zu berücksichtigen, zu dekonstruieren und eine dekonstruierte Form der Demokratie zu entwerfen. Das stärkere Argument führt auf, dass sich im demokratischen Denken Eigenschaften finden lassen, die die poststrukturalistischen Einsichten unterstützen und ergänzen, und dass die gewaltärmsten Normen auch demokratische Normen sind.

Ihr schwächeres Argument basiert auf zweierlei Weise auf ihrem poststrukturalistischen Denken: Dieses verleugnet zum einen nicht die Verwobenheit in vorgängige Diskurse, das heißt, sie sind sich bewusst, dass Diskurse das eigene Denken vorstrukturieren, prägen und den Horizont dieses Denkens vorgeben. Zum anderen gehen sie davon aus, dass es eine kontingente Entscheidung ist, welche Normen als erstes in den Blick genommen werden. Es kann entschieden werden, die bereits bestehenden Diskurse als Basis für alle folgenden Diskussionen anzusehen. Sich der Demokratie als vorherrschenden Diskurs in unserer westlichen Kultur zuzuwenden und sie zu dekonstruieren, ist daher keine überraschende Handlung der Poststrukturalist_innen. Sie ist allerdings insofern ernüchternd, da die Poststrukturalist_innen als radikale Kritiker_innen von populären Diskursen bekannt sind und nach der Lektüre ihrer Texte die Erwartung entsteht, dass sie nach ihren ungewohnten, erschütternden Fragen auch bahnbrechende und vor allem neue Antworten finden. Stattdessen scheinen sie schlussendlich beim bereits Bekannten anzukommen – nämlich der Demokratie.

Doch es macht Sinn, dass sich Derrida, Butler, Laclau und Mouffe im politischen Bereich mehr als Reformer_innen denn als Revolutionär_innen erweisen. Die Grundlage für Revolutionen ist die Vorstellung, mit dem Alten radikal brechen zu können. Alle hier behandelten Autor_innen gehen davon aus, dass dieser Bruch nicht möglich ist. Einerseits zeigen Revolutionen der Vergangenheit, dass viele sogenannte Brüche zahlreiche Elemente des Alten weiter in sich trugen. So beendete die Französische Revolution nicht die Diskriminierung von Frauen, obwohl sie eigentlich alle Menschen gleich stellen wollte und die Gründung der USA führte nicht zur Abschaffung der Sklaverei oder der Annerkennung von amerikanischen Ureinwohner_innen als Bürger_innen. Auch die Form des Wirtschaftens blieb weitgehend unangetastet. In vielen Lebensbereichen zeigt sich die Revolution als Fortschreibung des Alten unter neuer Führung. Die Entscheidung auf eine andere Form des Wandels zu setzen, die gewaltärmer erscheint, ist einerseits im Einklang der von ihnen aufgestellten Normen, andererseits ist es auch eine strategische Ent-

scheidung. Die Aussicht auf eine Revolution löst viele Ängste aus, mobilisiert Widerstände und bedarf daher eines enormen Einsatzes für einen mehr als ungewissen Ausgang.

Dazu kommt, dass der radikalste Bruch, der Ausbruch aus dem Diskursiven, unmöglich ist. Der eigene Erkenntnishorizont ist der poststruktualistischen Ansicht nach durch die vorherrschenden Diskurse stark geprägt und niemand kann aus ihnen entgehen. Selbst das vermeintlich Andere dieser Diskurse ist als konstitutives Außen bereits ein Teil dieser und trägt zu ihrer Stabilisierung bei. Was möglich ist, ist die Veränderung innerhalb der Diskurse im Machtgleichgewicht zwischen Diskursen, in deren Schnittstellen, an den Rändern, dem Ausgeschlossenen oder den inneren Logikbrüchen. Der erfolgsversprechendste Weg, den Poststrukturalist_innen für sich sehen, ist die herrschenden Diskurse nicht völlig zu verwerfen, sondern ihre Kernbestandteile aufzugreifen und sie in destabilisierender Weise zu verändern. Ihre Erwartung ist, dass sich die Diskurse sodann nach und nach von innen heraus wandeln und sich dieser Wandel als radikaler und erschütternder erweisen wird als wenn etwas (scheinbar) völlig anderes propagiert wird. Die Erwartung stützt sich darauf, dass in Diskursen oftmals bereits Versprechen existieren, die für sich genommen bereits sehr anspruchsvoll und radikal sind: Besonders Derrida arbeitet mit der Gerechtigkeit, der Demokratie, der Gastfreundschaft und der Gabe Konzepte heraus, die, sollten sie sich durchsetzen, tatsächlich eine radikal andere Gesellschaft zur Folge hätten. Auch Laclau und Mouffe zeigen auf, dass die Werte der Freiheit und Gleichheit gesellschaftsveränderndes Potenzial in sich tragen.

Dekonstruktivist_innen sind keine Erfinder_innen, die das Alte verwerfen und etwas grundlegend Neues kreieren wollen (oder glauben, dass sie das tun könnten). Sie sind gründliche Reformer_innen, die das bereits Gegebene analysieren, es kritisch hinterfragen, Teile seiner Bedeutungsketten verwerfen, andere Teile erhalten und dann aus diesen etwas Verändertes zu erschaffen versuchen. Es ist in dieser Hinsicht also nicht verwunderlich, dass sie sich der Demokratie als vorherrschenden Diskurs des Westens zuwenden, denn an diesem Diskurs kommen sie gar nicht vorbei. Bei der Ausarbeitung der verschiedenen Versionen der radikalen beziehungsweise kommenden Demokratie wurden zunächst die bestehenden Diskurse zur Demokratie aufgegriffen, durch Dekonstruktion zentrale Kernbestandteile herausgearbeitet und mit diesen eine Demokratiekonzeption entworfen, welche die bisherige Demokratie radikalisiert. Die radikale Demokratie ist so gesehen ein erwartbares Ergebnis der Dekonstruktion. Befürchtungen einer nihilistischen und apolitischen Theorie müssen als eine Missinterpretation poststrukturalistischer Arbeitsweise bezeichnet werden.

Der Nachteil dieses Weges der Dekonstruktivist_innen ist, dass nicht absehbar ist, ob ihnen mit diesem Vorgehen gelingen kann, die vorherrschenden politischen Diskurse wirklich zu verändern, oder ob nicht doch das meiste beim Alten bleibt. Eine solche Garantie können andere, „revolutionärere“ Herangehensweise aller-

dings auch nicht bieten. Der Vorteil ist, dass ihr Vorgehen Anschlüsse an das Bestehende ermöglicht und sich nicht von den Erfahrungswelten, wie sie in den vorherrschenden Diskursen wahrgenommen werden, löst. An diesem Punkt muss daher der Kritik widersprochen werden, dass den poststrukturalistischen Theorien die Praxisnähe fehlen würde. Vielmehr muss die Vorstellung politischer Praxis kritisiert werden. Der Vorwurf ist wahr, wenn unter politischer Praxis verstanden wird Fragen zu lösen wie: „Was für ein Wahlsystem sollen wir einrichten?" oder „Wie wird festgelegt, wo die neue Umgehungsstraße entlangführt?" Doch die hier untersuchten Autor_innen adressieren eine andere Form politischer Praxis, nämlich die einer politischen Haltung. Sie sind daher nicht output-orientiert und auch nicht prozessorientiert, sondern für sie müssen die grundlegenden Parameter einer gelungenen politischen Praxis bereits einen Schritt früher analysiert und festgelegt werden. Es bedarf eines *homo democraticus* und einer Politik der Politiken, beziehungsweise einer Ethik der Ethiken, die diesen *homo democraticus* ermöglicht. Es ist für sie Teil der politischen Praxis, dass die Bedingungen der Möglichkeit der „sichtbaren" Politik (Straßen, Wahlmodalitäten etc.) politisiert werden. Der Kritik der Politikferne setzen sie somit eine Politisierung jener Gebiete entgegen, die von vielen anderen Theorien als unpolitische Grundlage für Politik gesehen werden. Sie legen überzeugend dar, dass erst aufbauend auf die Implementierung einer demokratischen Haltung Inhalte diskutiert werden können. Auch der Vorwurf der Praxisferne ist demzufolge zurückzuweisen. Vielmehr ist dieser Vorwurf bereits Teil einer, wenn auch vielleicht nicht von allen wahrgenommenen Debatte über das, was als „politische Praxis" zu gelten hat.

Der gemeinsame Kern von Demokratie und Poststrukturalismus

Das stärkere Argument für die Demokratie beruht darauf, dass die Poststrukturalist_innen eine interessante Verknüpfung zwischen (radikaler und kommender) Demokratie und Poststrukturalismus ziehen. Bei ihrer Entscheidung, welche der vielen möglichen Eigenschaften der Demokratie sie bei ihrer Dekonstruktion als erhaltenswert einstufen, besinnen sie sich auf eine Eigenschaft, die auch der Poststrukturalismus teilt: Das Kontingenzbewusstsein und Anerkennen von Grundlosigkeit. Für sie ist der zentrale Kern der Demokratie die Unbestimmtheit und das Bewusstsein der Grundlosigkeit.

> „Was der Demokratie fehlt, ist eben genau der eigentliche Sinn, der Sinn des Selben selbst […], das was sie selbst ist, das Selbe, das wahrhaft Selbe ihrer selbst […]. Dieser Sinn definiert die Demokratie und selbst das Ideal der Demokratie durch diesen Mangel des Eigenen und Selben." (Derrida 2003a: 59f.; vgl. ebd. 24f., 45, 48, 53)

„Denn wenn wir eine theoretisch vorgefaßte Meinung von der Demokratie mitbringen, die wir nicht der demokratischen Auseinandersetzung aussetzen wollen, dann ist unsere theoretisch vorgefaßte Meinung entschieden undemokratisch.“ (Butler in Lorey et al. 1995: 97)

„[…] democracy is the very placing in question of the notion of ground.“ (Laclau 1990a: 78, 169f., vgl. Laclau und Mouffe 2000: 231)

Demokratie hält den Ort der Macht leer, sie entbehrt jeglicher äußerer Legitimation, sie ist in ihrem Zentrum unbestimmt. Für das demokratische Denken stellt Grundlosigkeit kein Problem dar, sondern die Akzeptanz der Grundlosigkeit ist für demokratische Prozesse essentiell.[359] Sie ist eine notwendige Voraussetzung für die Demokratie: Wer wirklich davon überzeugt ist, mit der eigenen Meinung die Wahrheit und das Richtige zu vertreten, wird sich nicht freiwillig einer Mehrheitsentscheidung beugen. So jemand wird es auch nicht für sinnvoll halten, anderen Argumenten Raum zu geben oder Lebensentwürfe gelten zu lassen, die seinen Vorstellungen zuwider laufen. Dazu bedarf es einer demokratischen Haltung. Die Akzeptanz der Grundlosigkeit erleichtert es, die Opposition zu würdigen (denn auch diese kann prinzipiell Recht haben) und einen Pluralismus zu leben (denn jede_r sollte die Chance haben, seine_ihre persönlichen Werte umzusetzen).

Eine Vereinbarkeit von Demokratie und Poststrukturalismus wird demnach dadurch erreicht, indem für das poststrukturalistische und das demokratische Denken die gleichen Grundlagen gelten: Die Einsicht der eigenen Kontingenz. Mit dieser Verbindung setzen Derrida, Butler, Laclau und Mouffe das poststrukturalistische und das demokratische Denken in einem zentralen Punkt gleich. Im Endeffekt wird der Poststrukturalismus zur Vorbedingung der Demokratie und die Demokratie dient ihrerseits als Unterstützung des poststrukturalistischen Denkens.

Es hat sich gezeigt, dass Derrida, Butler, Laclau und Mouffe einen neuen Weg zur Verteidigung von Demokratie anbieten. Sie haben neuartige Begründungswege und liefern Antworten darauf, wie die Demokratie Krisen meistern kann: Statt allein den

359 Vgl. dazu auch Hagemann 2014: 103; Welsch 1993: 182f. Eine ähnliche Aussage trifft auch Gustav Radbruch: „Relativismus ist die gedankliche Voraussetzung der Demokratie“ (Radbruch 1970: 84). Seine folgenden Begründungen machen aber recht schnell klar, wo sich Derrida, Butler, Laclau und Mouffe von Relativist_innen unterscheiden. Sie würden eben gerade nicht „jeder politischen Auffassung, die sich die Mehrheit verschaffen konnte, die Führung im Staate [...] überlassen“ (ebd.: 84). Für sie ist der entscheidende Maßstab für ihre Kritik und Bewertung, ob andere politische Auffassungen selbst die eigene Kontingenz anerkennen oder nicht.

Output zu stärken,[360] Probleme der Repräsentation anzugehen oder Bürger in politischen Entscheidungen zu inkludieren, fordern sie eine demokratische Haltung der Menschen ein und legen Wert darauf, die Rahmenbedingungen für Demokratie zu fördern.

Dazu können poststrukturalistische Demokratiekonzeptionen herangezogen werden, weil, wie in dieser Arbeit nachgewiesen, eben kein Bruch zwischen poststrukturalistischen Thesen und Demokratietheorien besteht. Daher ist die poststrukturalistische Demokratietheorie ein politisches Denken im besten Sinne, da es die Demokratie mit eigenen Forschungsergebnissen beleben und weiterentwickeln kann und gleichzeitig bestrebt ist, das Forschen darüber zu politisieren und zu demokratisieren.

360 Dies bezeichnen Buchstein und Jörke als Rationalisierung der Demokratietheorie, die output-orientiert ist (vgl. Jörke 2006: 257).

7. Literatur

AFP/AP/dpa/han (2007): „Rücktritt von Tony Blair: Bye Bye Pudel“, in: Der Spiegel Online. Online verfügbar unter http://www.spiegel.de/politik/debatte/rueck tritt-von-tony-blair-bye-bye-pudel-a-490989.html, zuletzt geprüft am 16.8.2015.

Aidler, Alexandra (2012): Demokratie und das Göttliche. Das Phänomen der politischen Romantik, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Åkerstrøm Andersen, Niels (2003): Discursive Analytical Strategies. Understanding Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann, Bristol: Policy Press.

Angehrn, Emil (2002): „Dekonstruktion und Hermeneutik“, in: Andrea Kern/Christoph Menke (Hg.), Philosophie der Dekonstruktion. Zum Verhältnis von Normativität und Praxis, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 177-199.

Angehrn, Emil (2004): Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik, 2. Auflage, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Angerer, Marie-Luise (Hg.) (1995): The Body of Gender. Körper, Geschlechter, Identitäten, Wien: Passagen.

Angermüller, Johannes (1999): „Einleitung. PostModerne zwischen Theorie und Kultur“, in: Johannes Angermüller/Martin Nonhoff (Hg.), PostModerne Diskurse zwischen Sprache und Macht, Hamburg: Argument, S. 7-22.

Angermüller, Johannes (2001): „Diskursanalyse: Strömungen, Tendenzen, Perspektiven. Eine Einführung“, in: Johannes Angermüller/Katharina Bunzmann/Martin Nonhoff (Hg.), Diskursanalyse. Theorien, Methoden, Anwendungen, Hamburg: Argument, S. 7-22.

Angermüller, Johannes (2007): Nach dem Strukturalismus. Theoriediskurs und intellektuelles Feld in Frankreich, Bielefeld: Transcript.

Angermüller, Johannes/Bunzmann, Katharina/Nonhoff, Martin (Hg.) (2001): Diskursanalyse: Theorien, Methoden, Anwendungen. Internationale Erlanger Graduiertenkonferenz, Hamburg: Argument.

Angermüller, Johannes/Bunzmann, Katharina/Rauch, Christina (Hg.) (2000): Hybrid Spaces. Theory, Culture, Economy, Münster: Lit.

Angermüller, Johannes/Dyk, Silke van (Hg.) (2010): Diskursanalyse meets Gouvernementalitätsforschung. Perspektiven auf das Verhältnis von Subjekt, Sprache, Macht und Wissen, Frankfurt am Main: Campus.

Angus, Ian (o.J.): „Hegemonie, Macht und Rechtspopulismus. Ein Gespräch mit Ernesto Laclau und Chantal Mouffe", in: Episteme (1), S. 1-33. Online verfügbar unter http://episteme.de/download/Mouffe-Laclau-Hegemonie-Macht.pdf, zuletzt geprüft am 16.06.2015.

Annuß, Evelyn (1996): „Umbruch und Krise der Geschlechterforschung. Judith Butler als Symptom", in: Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaft 38 (4), S. 505-537.

Annuß, Evelyn (1998): „Judith Butler: Haß spricht. Zur Politik des Performativen. The Psychic Life of Power. Theories in Subjection", in: Die Philosophin 9 (17), S. 84-90.

Aronowitz, Stanley (1989): „Postmodernism and Politics", in: Andrew Ross (Hg.), Universal Abandon? The Politics of Postmodernism, Edinburgh: Edinburgh UP, S. 46-62.

Aronowitz, Stanley (1992): The Politics of Identity. Class, Culture, Social Movements, New York: Routledge.

Askani, Thomas (2002): Die Frage nach dem Anderen. Im Ausgang von Emmanuel Lévinas und Jacques Derrida, Wien: Passagen.

Auer, Dirk (2008): „Die Konflikttheorie der Hegemonietheorie", in: Thorsten Bonacker (Hg.), Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien. Eine Einführung, 4. Auflage, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 249-265.

Badiou, Alain/Ranciere, Jacques (2010): Politik der Wahrheit, 2. Auflage, Wien/Berlin: Turia + Kant.

Baer, Susanne (1998): „Inexcitable Speech. Zum Verständnis von ‚Recht' im postmodernen Feminismus am Beispiel von Judith Butlers ‚Excitable Speech'", in: Antje Hornscheidt/Gabriele Jähnert/Annette Schlichter (Hg.), Kritische Differenzen – geteilte Perspektiven. Zum Verhältnis von Feminismus und Postmoderne, Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 229-252.

Baier, Lothar (1984): „Die Vernunft ist der Wahnsinn", in: Die Zeit 1984, 06.07.1984 (28). Online verfügbar unter http://www.zeit.de/1984/28/die-ver nunft-ist-der-wahnsinn, zuletzt geprüft am 07.03.2013.

Baker, Peter (1995): Deconstruction and the Ethical Turn, Gainesville: University Press of Florida.

Barnett, Clive (2004): „Deconstructing Radical Democracy: Articulation, Representation, and Being-with-others", in: Political Geography 23, S. 503-528.

Barrett, Michèle (1991): The Politics of Truth. From Marx to Foucault, Cambridge: Polity.

Barvosa-Carter, Edwina (2005): „Strange Tempest: Agency, Poststructuralism, and the Shape of Feminist Politics to Come", in: Margaret Sönser Breen/Warren J. Blumenfeld (Hg.), Butler Matters. Judith Butler's Impact on Feminist and Queer Studies, Aldershot u.a.: Ashgate.

Bastgen, Sarah/Winkler, Katrin (2013): „Liquid Democracy. Participation Model of the 21st Century?", in: Andrea Römmele/Henrik Schober (Hg.), The Gover-

nance of Large-Scale Projects. Linking Citizens and the State, Baden-Baden: Nomos, S. 111-132.

Baur, Nina/Luedtke, Jens (Hg.) (2008): Die soziale Konstruktion von Männlichkeit. Hegemoniale und marginalisierte Männlichkeiten in Deutschland, Opladen/Farmington Hills: Barbara Budrich.

Beardsworth, Richard (1996): Derrida and the Political, London/New York: Routledge.

Becker-Schmidt, Regina/Knapp, Gudrun-Axeli (2007): Feministische Theorien zur Einführung, 4. Auflage, Hamburg: Junius.

Bedorf, Thomas (2005): „Antinomien gesellschaftlicher Ordnung. Philosophie der Politik nach dem Poststrukturalismus“, in: Philosophische Rundschau 52, S. 95-123.

Bedorf, Thomas (2010): Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik, Berlin: Suhrkamp.

Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hg.) (2010): Das Politische und die Politik, Berlin: Suhrkamp.

Beer, Raphael (2004): „Subjektphilosophie und Demokratiebegründung“, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 4, S. 516-529.

Beer, Raphael/Sievi, Ylva (2010): „Subjekt oder Subjektivation? Zur Kritik der Subjekttheorie von Andreas Reckwitz“, in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 35 (1), S. 4-19.

Beger, Nicole J. (1997): Present Theories, Past Realities. Feminist Historiography Meets „Poststructuralisms“, Frankfurt an der Oder: Viademica.

Belden Fields, A. (1988): „In Defense of Political Economy and Systemic Analysis: A Critique of Prevailing Theoretical Approaches to the New Social Movements“, in: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (Hg.), Marxism and the Interpretation of Culture, Basingstoke u.a.: Macmillan Education, S. 141-156.

Bell, Vikki (1999): „On Speech, Race and Melancholia. An Interview with Judith Butler“, in: Theory, Culture & Society 16 (2), S. 163-174.

Benhabib, Seyla (1984): „Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-François Lyotard“, in: New German Critique 33, S. 103-126.

Benhabib, Seyla (1993): „Zur Epistemologie und Politik der „Differenz“. Demokratiekonzeptionen im Gefolge der Postmoderne“, in: Christoph Menke/Martin Seel (Hg.), Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 243-267.

Benhabib, Seyla (1994): „Democracy and Difference. Reflections on the Metapolitics of Lyotard and Derrida“, in: The Journal of Political Philosophy 2 (1), S. 1-23.

Benhabib, Seyla (1995a): Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Benhabib, Seyla (1995b): „Feminismus und Postmoderne. Ein prekäres Bündnis", in: dies. (Hg.), Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag, S. 9-30.

Benhabib, Seyla (Hg.) (1995c): Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag.

Benhabib, Seyla (Hg.) (1996a): Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Benhabib, Seyla (Hg.) (1996b): „Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy", in: diess. (Hg.), Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, S. 67-94.

Benjamin, Walter (1999): „Zur Kritik der Gewalt", in: Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser (Hg.); Walter Benjamin. Gesammelte Schriften, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 179-204.

Bennington, Geoffrey (2000): Interrupting Derrida; London/New York: Routledge.

Bennington, Geoffrey (2001): „Derrida and Politics", in: Tom Cohen (Hg.), Jacques Derrida and the Humanities. A Critical Reader, Cambridge: Cambridge University Press, S. 193-212.

Bennington, Geoffrey/Derrida, Jacques (1994): Jacques Derrida. Ein Portrait, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Beran, David (2001): Early British Romanticism, the Frankfurt School, and French Post-structuralism. In the Wake of Failed Revolution, New York u.a.: Lang.

Berman, Russel A. (1990): „Troping to Pretoria. The Rise and Fall of Deconstruction", in: Telos 85, S. 4-16.

Bernasconi, Robert (1992): „Dekonstruktion und die Möglichkeit von Ethik", in: Fragmente 39/40, S. 231-248.

Bernstein, Richard J. (1991): The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity, Cambridge: Polity Press.

Bertram, Benjamin (1995): „New Reflection on the ‚Revolutionary' Politics of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe", in: Boundary 2 22 (3), S. 81-110.

Bertram, Georg W. (1999): „Wem gilt die Kritik der Dekonstruktion?", in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 24, S. 221-241.

Bertram, Georg W. (2002): Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie, München: Fink.

Bertram, Georg W. (2003): „Die Dekonstruktion der Normen und die Normen der Dekonstruktion", in: Andrea Kern/Christoph Menke (Hg.), Philosophie der Dekonstruktion. Zum Verhältnis von Normativität und Praxis, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 289-310.

Beyme, Klaus von (1991): Theorie der Politik im 20. Jahrhundert. Von der Moderne zur Postmoderne, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bischof, Sascha (2004): Gerechtigkeit – Verantwortung – Gastfreundschaft. Ethik-Ansätze nach Jacques Derrida, Freiburg, Schweiz u.a.: Academic Press Fribourg/Herder.

Bittl, Monika (2013): „Die Kindoptimierer", in: Süddeutsche Zeitung Online. Online verfügbar unter: http://www.sueddeutsche.de/bildung/wandel-der-erziehung-die-kindoptimierer-1.1736703, zuletzt geprüft am 16.08.15.

Bloom, Harold/Man, Paul de/Derrida, Jacques/Hartman, Geoffrey H./Miller, J. Hillis (Hg.) (1979): Deconstruction and Criticism, London/New York: Routledge & Kegan Paul.

Böke, Henning (1993): „Zur Konstruktion des Sozialen. Eine Auseinandersetzung mit Ernesto Laclau und Chantal Mouffe", in: Z 13, S. 165-173.

Bonacker, Thorsten (1997): „Die Zweideutigkeit der Demokratie. Zur Macht- und Herrschaftsproblematik bei Jürgen Habermas und Jean-François Lyotard", in: Peter Imbusch (Hg.), Macht und Herrschaft. Sozialwissenschaftliche Konzeptionen und Theorien, Leverkusen: Leske & Budrich, S. 199-219.

Bonacker, Thorsten (2001): „Die politische Theorie der Dekonstruktion: Jacques Derrida", in: André Brodocz (Hg.), Politische Theorien der Gegenwart. Eine Einführung, Opladen: Budrich, S. 129-159.

Bossinade, Johanna (2000): Poststrukturalistische Literaturtheorie, Stuttgart/Weimar: Metzler.

Boucher, Geoff (2010): „An Inversion of Radical Democracy. The Republic of Virtue in Žižek's Revolutionary Politics", in: International Journal of Žižek Studies 4 (2).

Bourdieu, Pierre (1973): Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (2012): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, 22. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bowman, Paul (2002): „Laclau, Mouffe and Post-Marxism", in: Julian Wolfreys (Hg.), The Edinburgh Encyclopaedia of Modern Criticism and Theory, Edinburgh: Edinburgh University Press, S. 799-808.

Boyne, Roy (1990): Foucault and Derrida. The Other Side of Reason, London/Boston: Unwin Hyman.

Bradley, Arthur (2008): Derrida's Of Grammatology. An Edinburgh Philosophical Guide, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Breckman, Warren (2004): „The Post-Marx of the Letter", in: Julian Bourg (Hg.), After the Deluge. New Perspectives on the Intellectual and Cultural History of Postwar France, Lanham, Maryland: Lexington Books, S. 73-100.

Breckman, Warren (2005): „Zwischen postmoderner Melancholie und postmarxistischer Trauerarbeit: Ernesto Laclau und Chantal Mouffe", in: Dialektik (1), S. 51-78.

Breckman, Warren (2011): „Žižek, Laclau und das Ende des Postmarxismus", in: Reinhard Heil/Andreas Hetzel/Dirk Hommrich (Hg.), Unbedingte Demokratie.

Fragen an die Klassiker neuzeitlichen politischen Denkens, Baden-Baden: Nomos, S. 191-214.

Breen, Margaret Sönser/Blumenfeld, Warren J. (Hg.) (2005): Butler Matters. Judith Butler's Impact on Feminist and Queer Studies, Aldershot u.a.: Ashgate.

Bröckling, Ulrich/Feustel, Robert (Hg.) (2010): Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen, Bielefeld: Transcript.

Brodocz, André (1998): „‚Internet' - ein leerer Signifikant der Weltgesellschaft. Diskurstheoretische Überlegungen im Anschluß an Laclau", in: Berliner Debatte INITIAL 9 (4), S. 85-91.

Brodocz, André (2003): „Das Ende der politischen Theorie? Über die Rechtfertigung der Demokratie und die Ironie ihrer Unmöglichkeit", in: Thorsten Bonacker/André Brodocz/Thomas Noetzel (Hg.), Die Ironie der Politik. Über die Konstruktion politischer Wirklichkeiten, Frankfurt am Main: Campus, S. 52-64.

Brügger, Niels/Vigsø, Orla (Hg.) (2008): Strukturalismus, Paderborn: Fink.

Brunner, Otto/Conze, Werner/Kosellek, Reinhart (Hg.) (1972f.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart: Klett.

Bublitz, Hannelore (2003): Diskurs, Bielefeld: Transcript.

Bublitz, Hannelore (2010): Judith Butler zur Einführung, 3. Auflage, Hamburg: Junius.

Bubrowski, Helene (2014): „Unten Barbie, oben Ken", in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Online. Online verfügbar unter http://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/menschen/norrie-auf-australien-muss-sich-fuer-kein-geschlecht-entscheiden-12876623.html, zuletzt geprüft am 16.08.2015.

Buchstein, Hubertus (2003): „Jürgen Habermas", in: Peter Massing/Gotthard Breit (Hg.), Demokratie-Theorien. Von der Antike bis zur Gegenwart. Texte und Interpretationen, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 253-260.

Buchstein, Hubertus (2011): „Demokratie", in: Gerhard Göhler/Mattias Iser/Ina Kerner (Hg.), Politische Theorie. 25 umkämpfte Begriffe zur Einführung, 2. Auflage, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Buchstein, Hubertus/Jörke, Dirk (2003): „Das Unbehagen an der Demokratietheorie", in: Leviathan 31, S. 470-495.

Buck, Elena (2011): „Keine Gesellschaft ohne Grenzen, keine Politik ohne Gegner_innen. Auf dem Weg zu Kriterien demokratischer Grenzziehungen", in: Forum fürkritische Extremismusforschung (Hg.), Ordnung. Macht. Extremismus. Effekte und Alternativen des Extremismus-Modells, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 263-285.

Bühler, Axel (2003a): „Die Vielfalt des Interpretierens", in: ders. (Hg.), Hermeneutik. Basistexte zur Einführung in die wissenschaftstheoretischen Grundlagen von Verstehen und Interpretation, Heidelberg: Synchron, S. 99-119.

Bühler, Axel (Hg.) (2003b): Hermeneutik. Basistexte zur Einführung in die wissenschaftstheoretischen Grundlagen von Verstehen und Interpretation, Heidelberg: Synchron.

Bührmann, Andrea D./Schneider, Werner (2008): Vom Diskurs zum Dispositiv. Eine Einführung in die Dispositivanalyse, Bielefeld: Transcript.

Burth, Hans-Peter (2010): Normative Politikwissenschaft. Eine analytische Grundlegung, Hamburg: Kovac.

Busch, Kathrin (2004): Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida, München: Fink.

Butler, Judith (1990): Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity, New York: Routledge.

Butler, Judith (1991): Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Butler, Judith (1992): „The Body Politics of Julia Kristeva", in: Nancy Fraser/Bartky Sandra Lee (Hg.), Reevaluing French Feminism. Critical Essays on Difference, Agency, and Culture, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, S. 162-176.

Butler, Judith (1994): „Against Proper Objects", in: Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies 6 (2+3), S. 1-26.

Butler, Judith (1994): „Sexuelle Differenz als eine Frage der Ethik", in: Wolfgang Müller-Funk (Hg.), Macht, Geschlechter, Differenz. Beiträge zur Archäologie der Macht im Verhältnis der Geschlechter, Wien: Picus, S. 91-111.

Butler, Judith (1995a): „Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der ‚Postmoderne'", in: Seyla Benhabib (Hg.), Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, Frankfurt am Main: Fischer, S. 31-58.

Butler, Judith (1995b): „Für ein sorgfältiges Lesen", in: Seyla Benhabib (Hg.), Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, Frankfurt am Main: Fischer, S. 122-131.

Butler, Judith (1995c): „Subjection, Resistance, Resignification: Between Freud and Foucault", in: John Rajchman (Hg.), The Identity in Question, New York: Routledge, S. 229-249.

Butler, Judith (1997a): Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Butler, Judith (1997b): „Das Ende der Geschlechterdifferenz?", in: Jörg Huber/Martin Heller (Hg.), Konturen des Unentschiedenen. Interventionen, Basel: Stroemfeld, S. 25-43.

Butler, Judith (1997c): „Imitation and Gender Subordination", in: Linda J. Nicholson (Hg.), The Second Wave. A Reader in Feminist Theory, New York: Routledge, S. 300-315.

Butler, Judith (1998a): „Poststrukturalismus und Postmarxismus", in: Judith Butler/Oliver Marchart/Simon Critchley/Ernesto Laclau/Slavoj Žižek (Hg.), Das

Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus, Wien: Turia + Kant, S. 209-224.

Butler, Judith (1998b): „Weitere Reflexionen zu Hegemonie und Gender“, in: Judith Butler/Oliver Marchart/Simon Critchley/Ernesto Laclau/Slavoj Žižek (Hg.), Das Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus, Wien: Turia + Kant, S. 254-257.

Butler, Judith (1998c): „Merely Cultural“, in: New Left Review 227, S. 33-44.

Butler, Judith (1999): „Revisiting Bodies and Pleasures“, in: Theory, Culture & Society 16 (2), S. 11-20.

Butler, Judith (2000a): „Ethical Ambivalence“, in: Marjorie B. Garber/Beatrice Hanssen/ Rebecca L. Walkowitz (Hg.), The Turn to Ethics, New York: Routledge, S. 15-28.

Butler, Judith (2000b): „Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism“, in: Judith Butler/Ernesto Laclau/Slavoj Žižek (Hg.), Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left, London: Verso, S. 11-43.

Butler, Judith (2000c): „Dynamic Conclusions“, in: Judith Butler/Ernesto Laclau/Slavoj Žižek (Hg.), Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left, London: Verso, S. 263-280.

Butler, Judith (2001): Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Butler, Judith (2002a): „Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 50 (2), S. 249-265.

Butler, Judith (2002b): „Zwischen den Geschlechtern. Eine Kritik der Gendernormen“, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 33-34, S. 6-8.

Butler, Judith (2003): Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Butler, Judith (2005): Gefährdetes Leben. Politische Essays, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Butler, Judith (2006): Haß spricht. Zur Politik des Performativen, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Butler, Judith (2007): „Reply from Judith Butler to Mills and Jenkins“, in: Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies 18 (2), S. 180-195.

Butler, Judith (2008): „Ein mit Gewalt aufgezwungenes nationales Selbstverständnis. Souveränität, Grenzen, Verwundbarkeit“, in: Feministische Studien 26 (2), S. 290-294.

Butler, Judith (2009a): Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Butler, Judith (2009b): „Critique, Dissent, Disciplinarity“, in: Critical Inquiry 35, S. 773-795.

Butler, Judith (2009c): Krieg und Affekt, Zürich/Berlin: Diaphanes.

Butler, Judith (2010): Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen, Frankfurt am Main/New York: Campus.

Butler, Judith (2012): „Kann man ein gutes Leben im schlechten führen?“, in: Berliner Zeitung. Online verfügbar unter http://www.berliner-zeitung.de/kultur/judith-butlers-dankesrede-kann-man-ein-gutes-leben-im-schlechten-fuehren-,10809150,17255122.html, zuletzt geprüft am 04.04.2013.

Butler, Judith (2014): Politik des Todestriebes. Der Fall Todesstrafe. Sigmund Freud Vorlesung 2014, Wien/Berlin: Turia + Kant.

Butler, Judith/Athanasiou, Athena (2014): Die Macht der Enteigneten. Das Performative im Politischen, Zürich/Berlin: Diaphanes.

Butler, Judith/ Laclau, Ernesto (1997): „Uses of Equality“, in: Diacritics 27 (1), S. 2-12.

Butler, Judith; Laclau, Ernesto (1998): „Gleichheiten und Differenzen. Eine Diskussion via E-Mail“, in: Judith Butler/Oliver Marchart/Simon Critchley/Ernesto Laclau/ Slavoj Žižek (Hg.), Das Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus, Wien: Turia + Kant, S. 238-253.

Butler, Judith/Laclau, Ernesto/Žižek, Slavoj (Hg.) (2000): Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left, London: Verso.

Butler, Judith/Laclau, Ernesto/Žižek, Slavoj (Hg.) (2013): Kontingenz, Hegemonie, Universalität. Aktuelle Dialoge zur Linken, Wien: Turia + Kant.

Butler, Judith/Marchart, Oliver/Critchley, Simon/Laclau, Ernesto/Žižek, Slavoj (Hg.) (1998): Das Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus, Wien: Turia + Kant.

Butler, Judith/Mendieta, Eduardo/VanAntwerpen, Jonathan (2011): The Power of Religion in the Public Sphere, New York: Columbia University Press.

Butler, Judith/Spivak, Gayatri Chakravorty (2007): Sprache, Politik, Zugehörigkeit, Zürich: Diaphanes.

Calarco; Matthew R. (2000): „Derrida on Identity and Difference. A Radical Democratic Reading of ‚The Other Heading‘“, in: Critical Horizons 1 (1), S. 51-69.

Callinicos, Alex (1989): Against Postmodernism. A Marxist Critique, Cambridge: Polity Press.

Caputo, John D. (1997a): The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion, Bloomington, Indiana: Indiana University Press.

Caputo, John D. (1997b): Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida, New York: Fordham University Press.

Caputo, John D. (1999): „Who is Derrida’s Zarathustra? Of Fraternity, Friendship, and a Democracy to Come”, in: Research in Phenomenology 29 (1), S. 184-198.

Carver, Terrell/Chambers, Samuel Allen (2008a): Judith Butler and Political Theory. Troubling Politics, London/New York: Routledge.

Carver, Terrell/Chambers, Samuel Allen (2008b): „Introduction", in: Terrell Carver/ Samuel Allen Chambers (Hg.), Judith Butler's Precarious Politics. Critical Encounters, London/New York: Routledge, S. 1-8.

Carver, Terrell/Chambers, Samuel Allen (Hg.) (2008c): Judith Butler's Precarious Politics. Critical Encounters, London/New York: Routledge.

Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita/Engel, Antke (Hg.) (2011): Hegemony and Heteronormativity. Revisiting „the Political" in Queer Politics, Farnham u.a.: Ashgate.

Celikates, Robin (2004): „Politik und Polizei. Jacques Rancière, Zur Logik von Entpolitisierungsprozessen", in: Texte zur Kunst (55). Online verfügbar unter https://www.textezurkunst.de/55/politik-und-polizei/, zuletzt geprüft am 22.10.2016

Celikates, Robin (2010): „Ziviler Ungehorsam und radikale Demokratie. Konstitutive vs. konstituierte Macht?", in: Thomas Bedorf/Kurt Röttgers (Hg.), Das Politische und die Politik, Berlin: Suhrkamp.

Cheah, Pheng/Guerlac, Suzanne (Hg.) (2009): Derrida and the Time of the Political, Durham: Duke University Press.

Christman, John Philip (2002): Social and Political Philosophy. A Contemporary Introduction, London/New York: Routledge.

Clegg, Stewart (2001): „Changing Concepts of Power, Changing Concepts of Politics", in: Administrative Theory & Praxis 23 (2), S. 126-150.

Clegg, Stewart R. (1989): Frameworks of Power, London: Sage.

Clohesy, Anthony M. (2002): „New Labour Ideology. Assessing the Post-Marxist Critique", in: Journal of Political Ideologies 7 (1), S. 39-56.

Cloud, Dana L. (1994): „‚Socialism of the Mind'. The New Age of Post-Marxism", in: Herbert W. Simons/Michael Billig (Hg.), After Postmodernism. Reconstructing Ideology Critique, London: Sage, S. 222-251.

Cohen, Tom (2001): Jacques Derrida and the Humanities. A Critical Reader. Cambridge: Cambridge University Press.

Colebrook, Claire (2005): Philosophy and Post-Structuralist Theory. From Kant to Deleuze, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Collin, Finn (2008): Konstruktivismus, Paderborn: Fink.

Cornell, Drucilla (2000): „Post-Structuralism, the Ethical Relation and the Law", in: Martin McQuillan (Hg.), Deconstruction. A Reader, Edinburgh: Edinburgh University Press, S. 443-526.

Cornell, Drucilla/Rosenfeld, Michel/Carlson, David (1992): Deconstruction and the Possibility of Justice, New York: Routledge.

Creutzburg, Claudia (2009): „Die politische Theorie des Feminismus: Judith Butler", in: André Brodocz/Gary S. Schaal (Hg.), Politische Theorie der Gegenwart, 3. Auflage, Opladen: Budrich, S. 463-496.

Critchley, Simon (1992): The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas, Oxford u.a.: Blackwell.

Critchley, Simon (1994): „Habermas und Derrida werden verheiratet“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42 (6), S. 1025-1036.

Critchley, Simon (1997): „Überlegungen zu einer Ethik der Dekonstruktion“, in: Hans-Dieter Gondek/Bernhard Waldenfels (Hg.), Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 308-344.

Critchley, Simon (1998): „Dekonstruktion, Marxismus, Hegemonie. Zu Derrida und Laclau“, in: Judith Butler/Oliver Marchart/Simon Critchley/Ernesto Laclau/ Slavoj Žižek (Hg.), Das Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus, Wien: Turia + Kant, S. 193-208.

Critchley, Simon (1999): „Dekonstruktion und Pragmatismus. Ist Derrida ein privater Ironiker oder ein öffentlicher Liberaler?“, in: Chantal Mouffe (Hg.), Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft, Wien: Passagen, S. 49-96.

Critchley, Simon (2002): „Ethics, Politics and Radical Democracy – The History of a Disagreement“, in: Culture Machine 4 (2). Online verfügbar unter http://culturemachine.tees.ac.uk/Cmach/Backissues/j004/Articles/critchley.htm

Critchley, Simon (2004): „Is there a Normative Deficit in the Theory of Hegemony?“, in: Simon Critchley/Oliver Marchart (Hg.), Laclau. A Critical Reader, London/New York: Routledge, S. 113-122.

Critchley, Simon/Marchart, Oliver (Hg.) (2004a): Laclau. A Critical Reader, London/New York: Routledge.

Critchley, Simon/Marchart, Oliver (2004b): „Introduction“, in: Simon Critchley/Oliver Marchart (Hg.), Laclau. A Critical Reader, London/New York: Routledge, S. 1-13.

Culler, Jonathan D. (1999): Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Currie, Mark (2004): Difference, London/New York: Routledge.

Cusset, François (2008): French Theory. How Foucault, Derrida, Deleuze & Co. Transformed the Intellectual Life of the United States, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Dahl, Robert A. (1971): Polyarchy. Participation and Opposition, New Haven: Yale University Press.

Dahlberg, Lincoln (2012): „Radical Democracy“, in: Benjamin Isakhan/Stephen Stockwell (Hg.), The Edinburgh Companion to the History of Democracy, Edinburgh: Edinburgh University Press, S. 491-501.

Dahlberg, Lincoln/Siapera, Eugenia (Hg.) (2007): Radical Democracy and the Internet. Interrogating Theory and Practice, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Dahrendorf, Ralf (2002): Die Krisen der Demokratie. Ein Gespräch mit Antonio Polito, München: C.H. Beck.

Dallmayr, Fred (1987): „Hegemony and Democracy“, in: Philosophy & Social Criticism 13, S. 283-296.

Dallmayr, Fred (2004): „Laclau and Hegemony. Some (post) Hegelian Caveats“, in: Simon Critchley/Oliver Marchart (Hg.), Laclau. A Critical Reader, London/New York: Routledge, S. 35-53.

Davis, Colin (2010): Critical Excess. Overreading in Derrida, Deleuze, Levinas, Žižek and Cavell, Stanford, California: Stanford University Press.

Dean, Jodi (2005): „Žižek against Democracy“, in: Law, Culture and the Humanities (1), S. 154-177.

Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (2000): Was ist Philosophie?, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Demirović, Alex (1992): „Freiheit oder die Dekonstruktion des Politischen. Ein Plädoyer für Kritik“, in: Jutta Georg-Lauer (Hg.), Postmoderne und Politik. Tübingen: Edition Diskord, S. 121-143.

Demirović, Alex (2004): „Hegemonie und das Paradox von privat und öffentlich“, in: republicart. Online verfügbar unter http://republicart.net/disc/publicum/demi rovic01_de.pdf.

Demirović, Alex (2007): „Hegemonie und diskursive Konstruktion der Gesellschaft“, in: Martin Nonhoff (Hg.), Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, Bielefeld: Transcript, S. 55-85.

DemoPunK, Kritik und Praxis Berlin (Hg.) (2005): Indeterminate! Kommunismus. Texte zu Ökonomie, Politik und Kultur, Münster: Unrast.

Derrida, Jacques (1976): Randgänge der Philosophie, Frankfurt am Main u.a.: Ullstein.

Derrida, Jacques (1983a): Grammatologie, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Derrida, Jacques (1983b): „The Principle of Reason: The University in the Eyes of its Pupils“, in: Diacritics, S. 3-20.

Derrida, Jacques (1986): Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta, Graz/Wien: Böhlau.

Derrida, Jacques (1988a): Mémoires. Für Paul de Man, Wien: Passagen.

Derrida, Jacques (1988b): „Letter to a Japanese Friend“, in: David Wood/Robert Bernasconi (Hg.), Derrida and Différance, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, S. 1-5.

Derrida, Jacques (1988c): „The Politics of Friendship“, in: The Journal of Philosophy 85, S. 632-644.

Derrida, Jacques (1988d): Vom Geist. Heidegger und die Frage, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Derrida, Jacques (1988e): Wie Meeresrauschen auf dem Grund einer Muschel… Paul de Mans Krieg. Mémoires, Wien: Passagen.

Derrida, Jacques (1988f): Ulysses Grammophon, Berlin: Brinkmann & Bose.

Derrida, Jacques (1988g): Randgänge der Philosophie, Wien: Passagen.

Derrida, Jacques (1989): Die Schrift und die Differenz, 4. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Derrida, Jacques (1990): „Eben in diesem Moment in diesem Werk findest du mich“, in: Michael Mayer/Markus Hentschel (Hg.), Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie, Gießen: Focus, S. 42-83.

Derrida, Jacques (1991): Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Derrida, Jacques (1992a): Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Derrida, Jacques (1992b): Préjugés. Vor dem Gesetz, Wien: Passagen.

Derrida, Jacques (1994): „Den Tod geben“, in: Anselm Haverkamp (Hg.), Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 331-445.

Derrida, Jacques (1995): Dissemination, Hg. v. Peter Engelmann, Wien: Passagen.

Derrida, Jacques (1998a): Aporien. Sterben – Auf die „Grenzen der Wahrheit“ gefasst sein, München: W. Fink.

Derrida, Jacques (1998b): Auslassungspunkte. Gespräche, Wien: Passagen.

Derrida, Jacques (1999a): „Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus“, in: Chantal Mouffe (Hg.), Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft, Wien: Passagen, S. 171-195.

Derrida, Jacques (1999b): „Hospitality, Justice and Responsibility: A Dialogue with Jacques Derrida“, in: Richard Kearney/Mark Dooley (Hg.), Questioning Ethics. Contemporary Debates in Philosophy, London/New York: Routledge, S. 65-83.

Derrida, Jacques (1999c): Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas, München: Carl Hanser.

Derrida, Jacques (2000): Über den Namen. Drei Essays, Wien: Passagen.

Derrida, Jacques (2001a): Die unbedingte Universität, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Derrida, Jacques (2001b): Von der Gastfreundschaft, Wien: Passagen.

Derrida, Jacques (2001c): Limited Inc, Hg. v. Peter Engelmann, Wien: Passagen.

Derrida, Jacques (2001d): „Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ‚Religion‘ an den Grenzen der bloßen Vernunft“, in: Jacques Derrida/Gianni Vattimo (Hg.), Die Religion, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 9-106.

Derrida, Jacques (2002a): Politik der Freundschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Derrida, Jacques (2002b): „Unabhängigkeitserklärungen“, in: Uwe Wirth (Hg.), Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 121-127.

Derrida, Jacques (2002c): Ethics, Institutions, and the Right to Philosophy. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.

Derrida, Jacques (2003a): Schurken. Zwei Essays über die Vernunft, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Derrida, Jacques (2003b): Privileg. Vom Recht auf Philosophie, Wien: Passagen.

Derrida, Jacques (2003c): Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen, Berlin: Merve.

Derrida, Jacques (2004a): Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Derrida, Jacques (2004b): „The Last of the Rogue States: ‚The Democracy to Come', Opening in Two Turns", in: The South Atlantic Quartlery 103 (2/3), S. 322-341.

Derrida, Jacques (2004c): Marx & Sons, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Derrida, Jacques (2004d): Mochlos oder das Auge der Universität, Hg. v. Peter Engelmann, Wien: Passagen.

Derrida, Jacques (2006): Maschinen Papier. Das Schreibmaschinenband und andere Antworten, Wien: Passagen.

Derrida, Jacques (2007): „Mondialisation, Frieden und Kosmopolitik", in: Jérome Bindé (Hg.), Die Zukunft der Werte. Dialoge über das 21. Jahrhundert, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 184-210.

Derrida, Jacques (2012): „Psyche. Erfindung des Anderen", in: Jacques Derrida/Peter Engelmann (Hg.), Psyche. Erfindungen des Anderen, Wien: Passagen, S. 15-76.

Derrida, Jacques (2014): Politik und Freundschaft. Gespräch über Marx und Althusser, Hg. v. Peter Engelmann, Wien: Passagen.

Derrida, Jacques/Ferraris, Maurizio (2001): A Taste for the Secret, Malden, Massachusetts: Polity.

Derrida, Jacques/Kamuf, Peggy (1991): A Derrida Reader. Between the Blinds, London/New York: Harvester Wheatsheaf.

Derrida, Jacques/Kittler, Friedrich A. (2000): Nietzsche – Politik des Eigennamens. Wie man abschafft, wovon man spricht. Berlin: Merve.

Derrida, Jacques/Mcdonald, Christie V. (1982): „Interview. Chereographies", in: Diacritics 12, S. 66-76.

Derrida, Jacques/Roudinesco, Elisabeth (2006): Woraus wird Morgen gemacht sein? Ein Dialog, Stuttgart: Klett-Cotta.

Derrida, Jacques/Wolfreys, Julian (1998): The Derrida Reader. Writing Performances, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Deutscher Ethikrat (2012): Intersexualität – Stellungnahme, Berlin. Online verfügbar unter: http://www.ethikrat.org/dateien/pdf/stellungnahme-intersexuali taet.pdf, zuletzt geprüft am 21.08.2015.

Dews, Peter (1987): Logics of Disintegration. Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory, London: Verso.

Diez, Thomas (2001): „Europe as a Discursive Battleground. Discourse Analysis and European Integration Studies", in: Cooperation and Conflict 36 (1), S. 5-38.

Distelhorst, Lars (2007): Umkämpfte Differenz. Hegemonietheoretische Perspektiven der Geschlechterpolitik mit Butler und Laclau, Berlin: Parodos.

Distelhorst, Lars (2009): Judith Butler, Paderborn: UTB.

Dittmer, Cordula (2009): Gender Trouble in der Bundeswehr. Eine Studie zu Identitätskonstruktionen und Geschlechterordnungen unter besonderer Berücksichtigung von Auslandseinsätzen, Bielefeld: Transcript.

Dooley, Mark (1999): „Private Irony vs. Social Hope: Derrida, Rorty and the Political", in: Cultural Values 3 (3), S. 263-290.

Dooley, Mark/Kavanagh, Liam (2007): The Philosophy of Derrida, Stocksfield, England: Acumen.

dpa/Reuters (2009): „Freispruch im Fall ‚Cap Anamur'", in: Zeit Online. Online verfügbar unter: http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2009-10/cap-anamur-freispruch, zuletzt geprüft am 16.08.15.

Dreier, Volker (1993): Zur Logik politikwissenschaftlicher Theorien. Eine metatheoretische Grundlegung zur Analyse der logischen Struktur politikwissenschaftlicher Theorien im Rahmen der strukturalistischen Theorienkonzeption, Frankfurt am Main/New York: P. Lang.

Dreisholtkamp, Uwe (1999): Jacques Derrida, München: C.H. Beck.

Duncan, Diane Moira (2001): The Pre-Text of Ethics. On Derrida and Levinas, New York: P. Lang.

Düttmann, Alexander García (1992): „Die Dehnbarkeit der Begriffe. Über Dekonstruktion, Kritik und Politik", in: Jutta Georg-Lauer (Hg.), Postmoderne und Politik, Tübingen: Edition Diskord, S. 57-78.

Düttmann, Alexander García (1999): Freunde und Feinde. Das Absolute, Wien: Turia + Kant.

Düttmann, Alexander García (2008): Derrida und ich. Das Problem der Dekonstruktion, Bielefeld: Transcript.

Dzudzek, Iris/Kunze, Caren/Wullweber, Joscha (Hg.) (2012): Diskurs und Hegemonie. Gesellschaftskritische Perspektiven, Bielefeld: Transcript.

Eagleton, Terry (1991): Ideology. An Introduction, London: Verso.

Eagleton, Terry (1993): Ideologie. Eine Einführung, Stuttgart: Metzler.

Eagleton, Terry (1997a): Die Illusionen der Postmoderne. Ein Essay, Stuttgart: Metzler.

Eagleton, Terry (1997b): Einführung in die Literaturtheorie, 4. Auflage, Stuttgart: Metzler.

Elliott, Jane/Attridge, Derek (2011): Theory after „Theory", New York: Routledge.

Engelmann, Peter (1991): „Die Philosophie Jacques Derridas. Ein Anknüpfungspunkt für kritische politische Reflexion", in: Berliner Debatte INITIAL (4), S. 373-382.

Engelmann, Peter (1993): „Politiken der Differenz – Hegel und Derrida. Dekonstruktion als Politische Philosophie", in: Rudolf Maresch (Hg.), Zukunft oder Ende. Standpunkte – Analysen – Entwürfe, München: Klaus Boer, S. 258-267.

Engelmann, Peter (2013): Dekonstruktion. Jacques Derridas semiotische Wende der Philosophie, Wien: Passagen.

Englert, Klaus (2009): Jacques Derrida, Paderborn: Fink.

Enwald, Marika (2004): Displacements of Deconstruction. The Deconstruction of Metaphysics of Presence, Meaning, Subject and Method, Tampere: Tampere University Press.

Fagan, Madeleine/Glorieux, Ludovic/Hasimbegovic, Indira/Suetsugu, Marie (Hg.) (2007): Derrida. Negotiating the Legacy, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Fairclough, Isabela/Fairclough, Norman (2012): Political Discourse Analysis. A Method for Advanced Students, Abingdon u.a.: Routledge.

Ferry, Luc/Renaut, Alain (1987): Antihumanistisches Denken. Gegen die französischen Meisterphilosophen, München: Hanser.

Feustel, Robert (2013): Intervention als Methode. Zum Verhältnis von Diskursanalyse und politischer Ideengeschichte, in: Andreas Busen/Alexander Weiß (Hg.), Ansätze und Methoden zur Erforschung politischen Denkens, Baden-Baden: Nomos, S. 149-162.

Feustel, Robert/Schochow, Maximillian (Hg.) (2010): Zwischen Sprachspiel und Methode. Perspektiven der Diskursanalyse, Bielefeld: Transcript.

Finger, Evelyn (2008): „60 Jahre Israel. ‚Radikale Demokratie ist die einzige Politik'", in: Die Zeit vom 15.05.2008. Online verfügbar unter http://www.zeit.de/2008/21/J_Butler.

Flax, Jane (1992): „The End of Innocence", in: Judith Butler/Joan W. Scott (Hg.), Feminists Theorize the Political, New York: Routledge, S. 445-463.

Flügel, Oliver (2004): „Démocratie à venir: Jacques Derrida", in: Oliver Flügel/Reinhard Heil/Andreas Hetzel (Hg.), Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 19-42.

Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (Hg.) (2004): Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Flügel-Martinsen, Oliver (2009a): „Bleibt nichts nichts? Derrida und Agamben über Recht und Politik", in: Michael Hirsch/Rüdiger Voigt (Hg.), Der Staat in der Postdemokratie. Staat, Politik, Demokratie und Recht im neueren französischen Denken, Stuttgart: Franz Steiner, S. 71-92.

Flügel-Martinsen, Oliver (2009b): „Hierarchische Selbstintervention jenseits der Souveränität? Einige Überlegungen im Anschluss an Hegel und Derrida", in: Nicole Deitelhoff/Jens Steffek (Hg.), Was bleibt vom Staat? Demokratie, Recht und Verfassung im globalen Zeitalter, Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 57-73.

Føllesdal, Dagfinn (2003): „Hermeneutik und die hypothetisch-deduktive Methode", in: Axel Bühler (Hg.), Hermeneutik. Basistexte zur Einführung in die wissenschaftstheoretischen Grundlagen von Verstehen und Interpretation, Heidelberg: Synchron, S. 157-176.

Forget, Philippe (Hg.) (1984): Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte, München: W. Fink.

Forndran, Erhard (2002): Demokratie und demokratischer Staat in der Krise? Eine Frage an Theorie und Praxis zu ihren Handlungsmöglichkeiten und Handlungsgrenzen, Baden-Baden: Nomos.

Forst, Rainer/Günther, Klaus (2011): „Die Herausbildung normativer Ordnungen. Zur Idee eines interdisziplinären Forschungsprogramms“, in: Rainer Forst/Klaus Günther (Hg.), Die Herausbildung normativer Ordnungen. Interdisziplinäre Perspektiven, Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 11-30.

Foucault, Michel (1997): Archäologie des Wissens, 8. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2005): Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Frank, Manfred (1984): Was ist Neostrukturalismus?, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Frank, Manfred (1992): „Wörter, Wörter, Wörter“, in: Die Zeit vom 11.09.1992 (38). Online verfügbar unter http://www.zeit.de/1992/38/woerter-woerter-woerter/seite-1.

Frank, Thomas (2006): „Dekonstruktion und Weltpolitik“, in: Peter Zeillinger/Dominic Portune (Hg.), Nach Derrida. Dekonstruktion in zeitgenössischen Diskursen, Wien: Turia + Kant.

Fraser, Nancy (1995): „Falsche Gegensätze“, in: Seyla Benhabib (Hg.), Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, 7.-8. Tsd., Orig.-Ausg., Frankfurt am Main: Fischer, S. 59-79.

Frevel, Bernhard (2004): Demokratie. Entwicklung – Gestaltung – Problematisierung, Wiesbaden: VS.

Freyer, Thomas/Schenk, Richard (Hg.) (1996): Emmanuel Levinas. Fragen an die Moderne, Wien: Passagen.

Fritsch, Matthias (2002): „Derrida’s Democracy to Come“, in: Constellations 9 (4), S. 574-597.

Gamm, Gerhard (2002): „Perspektiven nachmetaphysischen Denkens“, in: Andrea Kern/Christoph Menke (Hg.), Philosophie der Dekonstruktion. Zum Verhältnis von Normativität und Praxis, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 103-124.

Gasché, Rodolphe (1987): „Infrastructures and Systematicity“, in: John Sallis (Hg.), Deconstruction and Philosophy. The Texts of Jacques Derrida, Chicago: University of Chicago Press, S. 3-20.

Gasché, Rodolphe (2004): „How Empty can Empty be? On the Place of the Universal“, in: Simon Critchley/Oliver Marchart (Hg.), Laclau. A Critical Reader, London/New York: Routledge, S. 17-34.

Gee, James Paul/Handford, Michael (Hg.) (2012): The Routledge Handbook of Discourse Analysis, London/New York: Routledge.

Gehring, Petra (1994): Innen des Aussen – Aussen des Innen. Foucault, Derrida, Lyotard, München: W. Fink.

Gehring, Petra (1997): „Gesetzeskraft und mystischer Grund. Die Dekonstruktion nähert sich dem Recht“, in: Hans-Dieter Gondek/Bernhard Waldenfels (Hg.), Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 226-255.

Geis, Anna (2008): „Andere, Fremde, Feinde: Bedrohungskonstruktionen in der Demokratie“, in: André Brodocz/Marcus Llanque/Gary S. Schaal (Hg.), Bedrohungen der Demokratie, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 169-188.

Georg-Lauer, Jutta (Hg.) (1992): Postmoderne und Politik, Tübingen: Edition Diskord.

Geras, Norman (1987): „Post-Marxism?“ In: New Left Review 163, S. 40-82.

Geras, Norman (1988): „Ex-Marxism Without Substance: Being a Real Reply to Laclau and Mouffe“, in: New Left Review 169, S. 34-61.

Gessmann, Martin (Hg.) (2004): Der ununterbrochene Dialog, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Giddens, Anthony (1999): Der dritte Weg. Die Erneuerung der sozialen Demokratie, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Giehle, Sabine (1994): Die ästhetische Gesellschaft. Legitimation und Gerechtigkeit in der Postmoderne. Eine Auseinandersetzung mit Jean-François Lyotard, Saarbrücken: Verlag für Entwicklungspolitik Breitenbach.

Giuliani, Regula (1997): „Der übergangene Leib: Simone de Beauvoir, Luce Irigaray und Judith Butler“, in: Phänomenologische Forschungen 2 (1), S. 104-125.

Goebel, Bernd/Suárez Müller, Fernando (2007): „Postmodernismus: Status quo einer philosophischen Strömung. Einleitung – Überblick der Beiträge“, in: Bernd Goebel/Fernando Suárez Müller (Hg.), Kritik der postmodernen Vernunft. Über Derrida, Foucault und andere zeitgenössische Denker, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 7-28.

Goldstein, Philip (2005): Post-Marxist Theory. An Introduction, Albany, New York: State University of New York Press.

Gondek, Hans-Dieter/Waldenfels, Bernhard (Hg.) (1997): Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Gorriahn, Laura (2014): „Partizipation und Repräsentation“, in: Gisela Riescher (Hg.), Spannungsfelder der politischen Theorie, Stuttgart: Kohlhammer, S. 68-84.

Greven, Michael Th. (2010): „Verschwindet das Politische in der politischen Gesellschaft? Über Strategien der Kontingenzverleugnung“, in: Thomas Bedorf /Kurt Röttgers (Hg.), Das Politische und die Politik, Berlin: Suhrkamp, S. 68-88.

Gumbrecht, Hans Ulrich (1988): „Who is Afraid of Deconstruction? “, in: Jürgen Fohrmann/Harro Müller (Hg.), Diskurstheorien und Literaturwissenschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 95-113.

Gurr, Judith (2014): „Öffentlichkeit und Privatheit“, in: Gisela Riescher (Hg.), Spannungsfelder der politischen Theorie, Stuttgart: Kohlhammer.

Habermas, Jürgen (1982): „The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-Reading Dialectic of Enlightenment“, in: New German Critique (26), S. 13-30.

Habermas, Jürgen (1985): Der philosophische Diskurs der Moderne. 12 Vorlesungen, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1990): Die Moderne, ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze, 1977-1990. Leipzig: Reclam.

Habermas, Jürgen (1992): „Drei normative Modelle der Demokratie: Zum Begriff deliberativer Politik“, in: Herfried Münkler (Hg.), Die Chancen der Freiheit. Grundprobleme der Demokratie, München: Piper, S. 11-24.

Habermas, Jürgen/Derrida, Jacques (2006): Philosophie in Zeiten des Terrors. Zwei Gespräche, Hamburg: EVA Europäische Verlagsanstalt.

Hagemann, Ingmar (2014): „Das (gegen-)hegemoniale Moment der Demokratie. Die Hegemonietheorie von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe als Theorie der Demokratie“, in: Renate Martinsen (Hg.), Spurensuche. Konstruktivistische Theorien der Politik, Wiesbaden: Springer, S. 95-114.

Hallward, Peter (2003): Badiou. A Subject to Truth. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press.

Hänsch, Ulrike (1999): „Subjektive Dimensionen im feministischen Streit um Geschlecht und Dekonstruktion“, in: Christine Bauhardt/Angelika von Wahl (Hg.), Gender and Politics. „Geschlecht“ in der feministischen Politikwissenschaft, Opladen: Leske + Budrich, S. 47-62.

Hansen, Kasper M./Rostbøll, Christian F. (2012): „Deliberative Democracy“, in: Benjamin Isakhan/Stephen Stockwell (Hg.), The Edinburgh Companion to the History of Democracy, Edinburgh: Edinburgh University Press, S. 502-511.

Hark, Sabine (1999): Deviante Subjekte. Die paradoxe Politik der Identität, 2. Auflage, Opladen: Leske + Budrich.

Hart, Kevin (2004): „The Right to Say Everything“, in: The European Legacy 9 (1), S. 7-17.

Hartmann, Jürgen (2012): Politische Theorie. Eine kritische Einführung für Studierende und Lehrende der Politikwissenschaft, 2. Auflage, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Hauskeller, Christine (2000): Das paradoxe Subjekt. Widerstand und Unterwerfung bei Judith Butler und Michel Foucault, Tübingen: Edition Diskord.

Haverkamp, Anselm (Hg.) (1994): Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hayek, Friedrich August von (1969): Freiburger Studien. Gesammelte Aufsätze, Tübingen: J.C.B. Mohr.

Hebekus, Uwe/Völker, Jan (2012): Neue Philosophien des Politischen zur Einführung, Hamburg: Junius.

Heckmann, Friedrich (1992): „Interpretationsregeln zur Auswertung qualitativer Interviews und sozialwissenschaftlich relevanter Texte. Anwendungen der Hermeneutik für die empirische Sozialforschung“, in: Jürgen H. P. Hoffmeyer-Zlotnik (Hg.), Analyse verbaler Daten. Über den Umgang mit qualitativen Daten, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 142-167.

Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (Hg.) (2006): Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie, Bielefeld: Transcript.

Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas/Hommrich, Dirk (Hg.) (2011): Unbedingte Demokratie. Fragen an die Klassiker neuzeitlichen politischen Denkens, Baden-Baden: Nomos.

Heinle, Andreas (2012): Dekonstruktion und/oder kommunikative Realität? Eine Untersuchung zu Jacques Derrida und Jürgen Habermas, Göttingen: V/R Unipress.

Hell, Julia (2006): „Remnants of Totalitarianism: Hannah Arendt, Heiner Müller, Slavoj Žižek, and the Re-Invention of Politics“, in: Telos (136), S. 76-103.

Herrmann, Steffen K./Krämer, Sybille/Kuch, Hannes (Hg.) (2007): Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung, Bielefeld: Transcript.

Hetzel, Andreas (2004): „Demokratie ohne Grund. Ernesto Laclaus Transformation der Politischen Theorie“, in: Oliver Flügel/Reinhard Heil/Andreas Hetzel (Hg.), Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 185-210.

Hetzel, Andreas (2010): „Vertrauen als Affekt der radikalen Demokratie“,in: Thomas Bedorf/Kurt Röttgers (Hg.), Das Politische und die Politik, Berlin: Suhrkamp, S. 235-251.

Hewlett, Nick (2010): Badiou, Balibar, Ranciere. Re-thinking Emancipation, London: Continuum International Publishing Group.

Hill, Leslie (2007): The Cambridge Introduction to Jacques Derrida, Cambridge, UK/New York: Cambridge University Press.

Hintz, Michael (2011): „Marx – Marxismus – Postmarxismus. ‚Radikale Demokratie‘ in der Krise“, in: Reinhard Heil/Andreas Hetzel/Dirk Hommrich (Hg.), Unbedingte Demokratie. Fragen an die Klassiker neuzeitlichen politischen Denkens, Baden-Baden: Nomos, S. 151-174.

Hintz, Michael/Vorwallner, Gerd (1988): „Marxismus als radikaler Relationismus. Anmerkungen zur politischen Philosophie von E. Laclau und Ch. Mouffe“, in: KulturRevolution, S. 58-63.

Hirsch, Alfred (1999): „Grammatologie als Polemologie. Von der Dekonstruktion des Krieges zur Politisierung der Schrift“, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 24, S. 5-33.

Hirsch, Michael/Voigt, Rüdiger (Hg.) (2009): Der Staat in der Postdemokratie. Staat, Politik, Demokratie und Recht im neueren französischen Denken, Stuttgart: Franz Steiner.

Hirseland, Andreas/Schneider, Werner (2001): „Wahrheit, Ideologie und Diskurse. Zum Verhältnis von Diskursanalyse und Ideologiekritik“, in: Reiner Keller/Andreas Hirseland/Werner Schneider/Willy Viehöver (Hg.), Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Theorien und Methoden, Opladen: Leske + Budrich, S. 373-402.

Hitz, Torsten (2005): Jacques Derridas praktische Philosophie, München: W. Fink.

Holland-Cunz, Barbara (1999): „Naturverhältnisse in der Diskussion: Die Kontroverse um ‚sex and gender‘ in der feministischen Theorie“, in: Christine Bauhardt/Angelika von Wahl (Hg.), Gender and Politics. „Geschlecht“ in der feministischen Politikwissenschaft, Opladen: Leske + Budrich, S. 15-28.

Höller, Christian (1995): „Society is a Hole. Der große Widerspruchsverbund bei Chantal Mouffe“, in: Texte zur Kunst (19), S. 181-189.

Honert, Sebastian (2011): „Dekonstruktionen des Selbst. Postmoderne Subjektkritik und das Problem einer Ethik der Anerkennung“, in: Alexandra Böhm/Antje Kley/Mark Schönleben (Hg.), Ethik und Anerkennung. Philosophische, literarische und gesellschaftliche Perspektiven, Paderborn/München: Fink, S. 81-103.

Honneth, Axel (2000): Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Horowitz, Gad (1992): „Groundless Democracy“, in: Philippa Berry/Andrew Wernick (Hg.), Shadow of Spirit. Postmodernism and Religion, London/New York: Routledge, S. 156-164.

Horstmann, Ulrich (1983): Parakritik und Dekonstruktion. Eine Einführung in den amerikanischen Poststrukturalismus, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Howarth, David (1998): „Discourse Theory and Political Analysis“, in: Elinor Scarbrough/Eric Tanenbaum (Hg.), Research Strategies in the Social Sciences. A Guide to New Approaches, Oxford: Oxford University Press, S. 268-293.

Howarth, David (2000): Discourse, Buckingham: Open University Press.

Howarth, David/Norval, Aletta J./Stavrakakis, Yannis (Hg.) (2000): Discourse Theory and Political Analysis. Identities, Hegemonies and Social Change, Manchester: Manchester University Press.

Howarth, David/Stavrakakis, Yannis (2000): „Introducing Discourse Theory and Political Analysis“, in: David Howarth/Aletta J. Norval/Yannis Stavrakakis (Hg.), Discourse Theory and Political Analysis. Identities, Hegemonies and Social Change, Manchester: Manchester University Press, S. 1-23.

Howarth, David/Torfing, Jacob (Hg.) (2005): Discourse Theory in European Politics. Identity, Policy and Governance, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.

Howells, Christina (1999): Derrida. Deconstruction from Phenomenology to Ethics, Cambridge, UK/Malden, Massachusetts: Polity Press.

Hunter, Allen (1988): „Post-Marxism and the New Social Movements“, in: Theory and Society 17 (6), S. 885-900.

Ingram, David (2001): „Can Groups Have Rights? What Postmodern Theory Tells Us About Participatory Democracy in the Era of Identity Politics“, in: Democracy & Nature 7 (1), S. 135-158.

Ingram, James D. (2007): „Praktische Idee oder vernünftiger Glaube? Aporien moralisch-politischen Fortschritts und kommende Demokratie“, in: Andreas Niederberger/Markus Wolf (Hg.), Politische Philosophie und Dekonstruktion. Beiträge zur politischen Theorie im Anschluss an Jacques Derrida, Bielefeld: Transcript, S. 99-117.

Jacobsen, Lenz (2013): „Sie nehmen Erdoğan die Worte weg“, in: Zeit Online. Online verfügbar unter: http://www.zeit.de/politik/ausland/2013-06/capulcus-pluenderer-istanbul-proteste-erdogan, zuletzt geprüft am 16.08.15.

Jakop, Christian (2009): „Vor Gericht wegen Flüchtlingsrettung – Freispruch für tunesische Fischer“, in: taz.de. Online verfügbar unter http://www.taz.de/!78565/, zuletzt geprüft am 16.08.15.

Jäger, Siegfried (2012): Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung, 6. Auflage, Münster, Westfalen: Unrast.

James, Ian (2012): The New French Philosophy, Cambridge, UK/Malden, Massachusetts: Polity Press.

Jameson, Frederic (1996): Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism. London/New York: Verso.

Jenson, Jane (1990): „Different but not Exceptional: The Feminism of Permeable Fordism“, in: New Left Review 184, S. 58-68.

Jessop, Bob (1990): State Theory. Putting the Capitalist State in its Place, Cambridge, UK: Polity Press.

Jörke, Dirk (2006): „Wie demokratisch sind radikale Demokratietheorien?“, in: Reinhard Heil, Andreas Hetzel (Hg.), Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie, Bielefeld: Transcript, S. 253-266.

Johnson, Barbara (1993): Freedom and Interpretation, New York: Basic Books.

Jones, Rodney H. (2012): Discourse Analysis. A Resource Book for Students, Milton Park u.a.: Routledge.

Jörke, Dirk (2004): „Die Agonalität des Demokratischen: Chantal Mouffe“, in: Oliver Flügel/Reinhard Heil/Andreas Hetzel (Hg.), Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 164-184.

Kaltmeier, Olaf/Berkin, Sarah Corona (Hg.) (2012): Methoden dekolonialisieren. Eine Werkzeugkiste zur Demokratisierung der Sozial- und Kulturwissenschaften, Münster: Westfälisches Dampfboot.

Kämpf, Heike (2002): „Politische Philosophie als Sprachkritik. Zum Machtdiskurs bei Judith Butler“, in: Dialektik (2), S. 101-116.

Kämpf, Heike (2004): „Die Unerreichbarkeit der Demokratie. Kontingenz, Identität und politische Handlungsfähigkeit nach Judith Butler“, in: Oliver Flü-

gel/Reinhard Heil/Andreas Hetzel (Hg.), Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 43-61.

Kämpf, Heike (2006): „Judith Butler: Die störende Wiederkehr des kulturell Verdrängten“, in: Stephan Moebius/Dirk Quadflieg (Hg.), Kultur. Theorien der Gegenwart, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 246-256.

Kapoor, Ilan (2002): „Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism? The Relevance of the Habermas-Mouffe Debate for Third World Politics“, in: Alternatives 27 (4), S. 459-487.

Kearney, Richard (1984): Dialogues with Contemporary Continental Thinkers. The Phenomenological Heritage: Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas, Herbert Marcuse, Stanislas Breton, Jacques Derrida, Manchester, UK/Dover, New Hampshire: Manchester University Press.

Kearney, Richard (1993): „Derrida’s Ethical Re-Turn“, in: Gary B. Madison (Hg.), Working Through Derrida, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, S. 28-50.

Kearney, Richard/Dooley, Mark (Hg.) (1999): Questioning Ethics. Contemporary Debates in Philosophy, London/New York: Routledge.

Keenan, Alan (2003): Democracy in Question. Democratic Openness in a Time of Political Closure, Stanford, California: Stanford University Press.

Keller, Reiner (2004): Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen, Opladen: Leske + Budrich.

Keller, Reiner (Hg.) (2005): Die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit. Zum Verhältnis von Wissenssoziologie und Diskursforschung, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.

Keller, Reiner/Hirseland, Andreas/Schneider, Werner/Viehöver, Willy (Hg.) (2001): Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Theorien und Methoden, 2 Bände. Opladen: Leske + Budrich.

Keller, Reiner/Truschkat, Inga (2012): Methodologie und Praxis der wissenssoziologischen Diskursanalyse, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Kern, Andrea/Menke, Christoph (Hg.) (2002): Philosophie der Dekonstruktion. Zum Verhältnis von Normativität und Praxis, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kimmerle, Heinz (2004): Jacques Derrida zur Einführung, 6. Auflage, Hamburg: Junius.

Kinzel, Till (1999): „Von der Postmoderne zur Politischen Philosophie. Rorty, Strauss und die Krise der liberalen Demokratie“, in: Johannes Angermüller/Martin Nonhoff (Hg.), PostModerne Diskurse zwischen Sprache und Macht, Hamburg: Argument, S. 46-56.

Khurana, Thomas (2004): „‚… besser, daß etwas geschieht‘. Zum Ereignis bei Derrida“, in: Marc Rölli (Hg.), Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze, München: W. Fink, S. 235-256.

Klass, Tobias Nikolaus (2007): „Unbedingte Verantwortung – Politik nach Derrida“, in: Ludger Heidbrink/Alfred Hirsch (Hg.), Staat ohne Verantwortung?

Zum Wandel der Aufgaben von Staat und Politik, Frankfurt am Main: Campus, S. 231-263.

Klimmer, Christophe (2008): Subjektdezentrierung und ethischer Negativismus. Eine ideengeschichtliche Rekonstruktion im Ausgang von Kant, Heidegger und Derrida, Marburg: Tectum.

Klinger, Cornelia (1998): „Liberalismus – Marxismus– Postmoderne. Der Feminismus und seine glücklichen oder unglücklichen ‚Ehen' mit verschiedenen Theorieströmungen im 20. Jahrhundert", in: Antje Hornscheidt/Gabriele Jähnert/Annette Schlichter (Hg.), Kritische Differenzen – geteilte Perspektiven. Zum Verhältnis von Feminismus und Postmoderne, Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 18-41.

Klöppel, Ulrike (2010): XX0XY ungelöst. Hermaphroditismus, Sex und Gender in der deutschen Medizin. Eine historische Studie zur Intersexualität, Bielefeld: Transcript.

Kofman, Sarah (1988): Derrida lesen, Wien: Passagen.

Kollmann, Susanne/Schödel, Kathrin (Hg.) (2004): PostModerne De/Konstruktionen. Ethik, Politik und Kultur am Ende einer Epoche, Münster: Lit.

Köpper, Anja (1999): Dekonstruktive Textbewegungen. Zu Lektüreverfahren Derridas, Wien: Passagen.

Kortmann, Matthias/Schubert, Klaus (2006): „Theorien und Methoden im Forschungsprozess", in: Sven-Uwe Schmitz/Klaus Schubert (Hg.), Einführung in die politische Theorie und Methodenlehre, Opladen: Barbara Budrich, S. 33-49.

Krämer, Sybille (2001): Sprache, Sprechakt, Kommunikation. Sprachtheoretische Positionen des 20. Jahrhunderts, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Krause, Ralf/Rölli, Marc (2004): „Politik auf Abwegen. Eine Einführung in die Mikropolitik von Gilles Deleuze", in: Oliver Flügel/Reinhard Heil/Andreas Hetzel (Hg.), Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 257-292.

Krauß, Dietrich (2001): Die Politik der Dekonstruktion. Politische und ethische Konzepte im Werk von Jacques Derrida, Frankfurt am Main/New York: Campus.

Krebs, Hans-Peter/Sablowski, Thomas (1992): „Ökonomie als soziale Regularisierung", in: Alex Demirović/Hans-Peter Krebs (Hg.), Hegemonie und Staat. Kapitalistische Regulation als Projekt und Prozeß, Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 104-127.

Küchler, Petra (1997): Zur Konstruktion von Weiblichkeit. Erklärungsansätze zur Geschlechterdifferenz im Lichte der Auseinandersetzung um die Kategorie Geschlecht, Pfaffenweiler: Centaurus.

Laclau, Ernesto (1981): Politik und Ideologie im Marxismus. Kapitalismus – Faschismus – Populismus, Berlin: Argument.

Laclau, Ernesto (1982): „Diskurs, Hegemonie und Politik. Betrachtungen über die Krise des Marxismus", in: Wolfgang Fritz Haug/Wielad Efferding/Gabriella Bonacchi (Hg.), Neue soziale Bewegungen und Marxismus, Berlin: Argument, S. 6-22.

Laclau, Ernesto (1983): „Transformations of Advanced Industrial Societies and the Theory of the Subject", in: Sakari Hänninen/Leena Paldán/István Bessenyei (Hg.), Rethinking Ideology. A Marxist Debate, Berlin: Argument, S. 39-44.

Laclau, Ernesto (1984): „The Controversy over Materialism", in: Sakari Hänninen/Leena Paldón (Hg.), Rethinking Marx, Berlin: Argument, S. 39-43.

Laclau, Ernesto (1988a): „Die Politik als Konstruktion des Undenkbaren", in: KulturRevolution, S. 54-57.

Laclau, Ernesto (1988b): „Metaphor and Social Antagonisms", in: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (Hg.), Marxism and the Interpretation of Culture, Basingstoke u.a.: Macmillan Education, S. 249-257.

Laclau, Ernesto (1989): „Politics and the Limits of Modernity", in: Andrew Ross (Hg.), Universal Abandon? The Politics of Postmodernism, Edinburgh: Edinburgh University Press, S. 63-82.

Laclau, Ernesto (1990a): New Reflections on the Revolution of our Time, London: Verso.

Laclau, Ernesto (1990b): „Totalitarianism and Moral Indignation", in: Diacritic*s* 20 (3), S. 88-95.

Laclau, Ernesto (1994a): „Universalismus, Partikularismus und die Frage der Identität", in: Mesotes, S. 287-299.

Laclau, Ernesto (1994b): „Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun?", in: Mesotes, S. 157-165.

Laclau, Ernesto (Hg.) (1994c): The Making of Political Identities, London/New York: Verso.

Laclau, Ernesto (1995): „Subject of Politics, Politics of the Subject", in: Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies 7 (1), S. 146-164.

Laclau, Ernesto (1996): Emancipation(s), London: Verso.

Laclau, Ernesto (1998): „Konvergenz in offener Suche", in: Judith Butler/Oliver Marchart/Simon Critchley/Ernesto Laclau/Slavoj Žižek (Hg.), Das Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus, Wien: Turia + Kant, S. 258-261.

Laclau, Ernesto (1999): „Dekonstruktion, Pragmatismus, Hegemonie", in: Chantal Mouffe (Hg.), Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft, Wien: Passagen, S. 111-153.

Laclau, Ernesto (2000): „Foreword", in: David Howarth/Aletta J. Norval/Yannis Stavrakakis (Hg.), Discourse Theory and Political Analysis. Identities, Hegemonies and Social Change, Manchester: Manchester University Press, S. x-xi.

Laclau, Ernesto (2002a): „Discourse“, in: Robert E. Goodin/Philip Pettit (Hg.), A Companion to Contemporary Political Philosophy, Oxford: Blackwell, S. 431-437.

Laclau, Ernesto (Hg.) (2002b): Emanzipation und Differenz, Wien: Turia + Kant.

Laclau, Ernesto (2005a): On Populist Reason, London: Verso.

Laclau, Ernesto (2005b): „On ‚Real‘ and ‚Absolute‘ Enemies“, in: CR New Centennial Review 5 (1), S. 1-12.

Laclau, Ernesto (2014): The Rhetorical Foundations of Society, London/New York: Verso.

Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (1985): Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics, London: Verso.

Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (1987): „Post-Marxism without Apologies“, in: New Left Review 166, S. 79-106.

Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (2000): Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, 2. Auflage, Wien: Passagen.

Laclau, Ernesto/Zac, Lilian (1994): „Minding the Gap: The Subject of Politics“, in: Ernesto Laclau (Hg.), The Making of Political Identities, London/New York: Verso, S. 11-39.

Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc (Hg.) (1981): Rejouer le politique, Paris: Galilée.

Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc (Hg.) (1983): Le retrait du politique, Paris: Galilée.

Ladwig, Bernd (2009): Moderne politische Theorie. Fünfzehn Vorlesungen zur Einführung, Schwalbach am Taunus: Wochenschau.

Ladwig, Bernd (2012): „Methodisches zur Methodenfrage in der politischen Philosopie“, in: Zeitschrift für Politische Theorie 3 (1), S. 72-75.

Lagemann, Jörg/Gloy, Klaus (1998): Dem Zeichen auf der Spur. Derrida: Eine Einführung, Aachen: Ein-FACH.

Landweer, Hilge (1994): „Generativität und Geschlecht. Ein blinder Fleck in der sex/gender-Debatte“, in: Theresa Wobbe/Gesa Lindemann (Hg.), Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 147-178.

Landwehr, Claudia (2012): „Demokratische Legitimation durch rationale Kommunikation. Theorien deliberativer Demokratie“, in: Oliver Lembcke/Claudia Ritzi/Gary S. Schaal (Hg.), Normative Demokratietheorien, Wiesbaden: Springer VS, S. 355-358.

Lang, Sabine (1994): „Geschlechterforschung, Postmoderne und die Wissenschaft von der Politik. Ansichten aus einem aktuellen Paradigmenstreit“, in: Prokla 24 (4), S. 643-668.

Lang, Sabine/Sauer, Birgit (1998): „Postmoderner Feminismus und politische Praxis“, in: Antje Hornscheidt/Gabriele Jähnert/Annette Schlichter (Hg.), Kritische

Differenzen – geteilte Perspektiven. Zum Verhältnis von Feminismus und Postmoderne. Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 74-92.

Lau, Jörg (1998): „Der Jargon der Uneigentlichkeit", in: Merkur 52 (594), S. 944-955.

Lechte, John (Hg.) (1996): Fifty Key Contemporary Thinkers. From Structuralism to Postmodernity, London/New York: Routledge.

Lefort, Claude (1981): L' invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire, Paris: Fayard.

Leicht, Imke (2016): Wer findet Gehör? Kritische Reformulierungen des menschenrechtlichen Universalismus, Opladen et al.: Barbara Budrich.

Lembcke, Oliver/Ritzi, Claudia/Schaal, Gary S. (Hg.) (2012): Normative Demokratietheorien, Wiesbaden: Springer VS.

Lemke, Christiane/Töns, Katrin (1998): „Feministische Demokratietheorie und der Streit um Differenz", in: Gudrun-Axeli Knapp (Hg.), Kurskorrekturen. Feminismus zwischen kritischer Theorie und Postmoderne, Frankfurt am Main: Campus, S. 216-241.

Lenger, Hans-Joachim/Tholen, Georg Christoph (Hg.) (2007): Mnema. Derrida zum Andenken, Bielefeld: Transcript.

Lepper, Marcel (2005): „‚Ce qui restera […], c'est un style.' Eine institutionengeschichtliche Projektskizze (1960-1989)", in: Marcel Lepper/Steffen Siegel/Sophie Wennerscheid (Hg.), Jenseits des Poststrukturalismus? Eine Sondierung, Frankfurt am Main: Lang, S. 51-75.

Lepper, Marcel/Siegel, Steffen/Wennerscheid, Sophie (Hg.) (2005): Jenseits des Poststrukturalismus? Eine Sondierung, Frankfurt am Main: Lang.

Leser, Hartmut et al. (2011): Diercke Wörterbuch Geographie. Raum – Wirtschaft und Gesellschaft – Umwelt, 15. Aufl., Braunschweig: Westermann.

Letzkus, Alwin (2002): Dekonstruktion und ethische Passion. Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas, München: Fink.

Lévi-Strauss, Claude (1978): Traurige Tropen, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lexikon der Geowissenschaften (2000). Heidelberg: Spektrum, Akademie Verlag.

Lin, Shu-Fen (2004): „‚Democratization' in Taiwan and its Discontents. Transnational Activism as a Critique", in: Nicola Piper/Anders Uhlin (Hg.), Transnational Activism in Asia. Problems of Power and Democracy, London/New York: Routledge, S. 168-188.

Lindemann, Gesa (1994): „Die Konstruktion von Wirklichkeit und die Wirklichkeit von Konstruktion", in: Theresa Wobbe/Gesa Lindemann (Hg.), Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 115-146.

Linden, Markus/Thaa, Winfried (2011): „Krise und Repräsentation", in: Markus Linden/Winfried Thaa (Hg.), Krise und Reform politischer Repräsentation, Baden-Baden: Nomos, S. 11-41.

Lipowatz, Thanos (1998): „Das reine Politische oder Eine postmoderne Form der politischen Mystik“, in: Judith Butler/Oliver Marchart/Simon Critchley/Ernesto Laclau/Slavoj Žižek (Hg.), Das Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus, Wien: Turia + Kant, S. 158-176.

Little, Adrian (2002): „Community and Radical Democracy“, in: Journal of Political Ideologies 7 (3), S. 369-382.

Little, Adrian (2010): „Democratic Melancholy. On the Sacrosanct Place of Democracy in Radical Democratic Theory“, in: Political Studies 58, S. 971-987.

Little, Adrian/Lloyd, Moya (2009): The Politics of Radical Democracy, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Lloyd, Moya (1999): „Performativitiy, Parody, Politics“, in: Theory, Culture & Society 16 (2), S. 195-213.

Lloyd, Moya (2007): „Radical Democratic Activism and the Politics of Resignification“, in: Constellations 14 (1), S. 129-146.

Lloyd, Moya (2008): „Towards a Cultural Politics of Vulnerability. Precarious Lives and Ungrievable Deaths“, in: Terrell Carver/Samuel Allen Chambers (Hg.), Judith Butler’s Precarious Politics. Critical Encounters, London/New York: Routledge, S. 92-105.

Locke, John (1966): Ein Brief über Toleranz, 2. Auflage, Hamburg: Meiner.

Loesberg, Jonathan (1991): Aestheticism and Deconstruction. Pater, Derrida, and De Man, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Loizidou, Elena (2007): Judith Butler. Ethics, Law, Politics, Abingdon/New York: Routledge-Cavendish.

Lorey, Isabell (1995): „Immer Ärger mit dem Subjekt. Warum Judith Butler provoziert, in: Erika Haas (Hg.), „Verwirrung der Geschlechter“. Dekonstruktion und Feminismus, München: Profil, S. 19-34.

Lorey, Isabell (1996): Immer Ärger mit dem Subjekt. Theoretische und politische Konsequenzen eines juridischen Machtmodells: Judith Butler, Tübingen: Edition diskord.

Lorey, Isabell/Mesner, Maria/Borek, Johanna/Birkhan, Ingvild/Saurer, Edith/Wagner, Birgit/Nagl-Docekal, Herta (1995): „Diskussion mit Judith Butler“, in: L‘Homme. Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft 6 (1), S. 82-97.

Lüdemann, Susanne (2010): „Jacques Derrida: Das Politische jenseits der Brüderlichkeit“, in: Ulrich Bröckling/Robert Feustel (Hg.), Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen, Bielefeld: Transcript, S. 131-144.

Lüdemann, Susanne (2011): Jacques Derrida zur Einführung, Hamburg: Junius.

Ludewig, Karin (2002): Die Wiederkehr der Lust. Körperpolitik nach Foucault und Butler, Frankfurt am Main: Campus.

Lumer, Christoph (1999): „Gerechtigkeit“, in: Hans Jörg Sandkühler/Detlev Pätzold (Hg.), Enzyklopädie Philosophie. Hamburg: Meiner, S. 464-470.

Lurie, Susan (1997): Unsettled Subjects. Restoring Feminist Politics to Poststructuralist Critique, Durham: Duke University Press.

Lyotard, Jean-François (1999): Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, 4. Auflage, Wien: Passagen.

Madison, Gary Brent (Hg.) (1993): Working through Derrida, Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

Maeße, Jens/Dittrich, Eckhard/Marotzki, Winfried (2010): Die vielen Stimmen des Bologna-Prozesses. Zur diskursiven Logik eines bildungspolitischen Programms, Bielefeld: Transcript.

Magnus, Kathy Dow (2006): „The Unaccountable Subject: Judith Butler and the Social Conditions of Intersubjective Agency", in: Hypatia 21 (2), S. 81-103.

Manning, Robert John Sheffler (2001): Beyond Ethics to Justice through Levinas and Derrida. The Legacy of Levinas, Quincy, Illinois: Franciscan Press.

Mansfield, Nick (2006): „Refusing Defeatism: Derrida, Decision and Absolute Risk", in: Social Semiotics 16 (3), S. 473-483.

Marchart, Oliver (1993): „Interview. Chantal Mouffe im Gespräch mit Oliver Marchart", in: Mesotes (1), S. 407-413.

Marchart, Oliver (1994): „Diskurs – Hegemonie – Antagonismus. Zur politischen Diskursanalyse von Laclau und Mouffe", in: Mesotes (2), S. 166-175.

Marchart, Oliver (1998): „Einleitung: Undarstellbarkeit und ‚ontologische Differenz'", in: Judith Butler/Oliver Marchart/Simon Critchley/Ernesto Laclau/Slavoj Žižek (Hg.), Das Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus, Wien: Turia + Kant, S. 7-20.

Marchart, Oliver (2000): „Das unbewusste Politische. Zum psychoanalytic turn in der politischen Theorie: Jameson, Butler, Laclau, Žižek", in: Jürgen Trinks (Hg.), Bewusstsein und Unbewusstes, Wien: Turia + Kant, S. 196-234.

Marchart, Oliver (2004): „Politics and the Ontological Difference. On the ‚Strictly Philosophical' in Laclau's Work", in: Simon Critchley/Oliver Marchart (Hg.), Laclau. A Critical Reader, London/New York: Routledge, S. 54-72.

Marchart, Oliver (2005a): „Don Alejandros Problem. Zum Verhältnis von Souveränität, Repräsentation und radikaler Demokratie", in: Kritik und Praxis Berlin DemoPunK (Hg.), Indeterminate! Kommunismus. Texte zu Ökonomie, Politik und Kultur, Münster: Unrast, S. 68-95.

Marchart, Oliver (2005b): „Symbol und leerer Signifikant. Zum Verhältnis von Kulturtheorie, Diskurstheorie und politischer Theorie", in: Frauke Berndt/Christoph Brecht (Hg.), Aktualität des Symbols, Freiburg im Breisgau: Rombach, S. 245-267.

Marchart, Oliver (2007): „Politik und ontologische Differenz. Zum ‚streng Philosophischen' am Werk Ernesto Laclaus", in: Martin Nonhoff (Hg.), Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, Bielefeld: Transcript, S. 103-121.

Marchart, Oliver (2008): „Äquivalenz und Autonomie. Vorbemerkungen zu Chantal Mouffes Demokratietheorie", in: Chantal Mouffe, Das demokratische Paradox, Wien: Turia + Kant, S. 7-12.

Marchart, Oliver (2009): „Politik ohne Fundament. Das Politische, der Staat und die Unmöglichkeit der Gesellschaft bei Ernesto Laclau und Chantal Mouffe", in: Michael Hirsch/Rüdiger Voigt (Hg.), Der Staat in der Postdemokratie. Staat, Politik, Demokratie und Recht im neueren französischen Denken, Stuttgart: Franz Steiner, S. 133-144.

Marchart, Oliver (2010): Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben, Berlin: Suhrkamp.

Marchart, Oliver; Weinzierl, Rupert (2006): „Radikale Demokratie und Neue Protestformationen", in: Oliver Marchart/Rupert Weinzierl (Hg.), Stand der Bewegung? Protest, Globalisierung, Demokratie – eine Bestandsaufnahme, Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 7-13.

Martin, James (2005): „Ideology and Antagonism in Modern Italy. Poststructuralist Reflections", in: Critical Review of International Social and Political Philosophy 8 (2), S. 145-160.

May, Todd (1995): The Moral Theory of Poststructuralism, University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

May, Todd (1997): Reconsidering Difference. Nancy, Derrida, Levinas, and Deleuze, University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

Mayorga, René Antonio (1984): „Diskurs und Konstitution von Gesellschaft. Zur Kritik des sprachtheoretischen Ansatzes von Ernesto Laclau", in: Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaft 26 (147), S. 725-735.

McCarthy, Thomas A. (1993): Ideale und Illusionen. Dekonstruktion und Rekonstruktion in der kritischen Theorie, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

McCormick; John P. (2001): „Derrida on Law; or Poststructuralism Gets Serious", in: Political Theory 29 (3), S. 395-423.

McGee, Daniel T. (1997): „Post-Marxism: The Opiate of the Intellectuals", in: Modern Language Quarterly 58 (2), S. 201-225.

McKinlay, Patrick (1998): „Postmodernism and Democracy: Learning from Lyotard and Lefort", in: The Journal of Politics 60 (2), S. 481-502.

McNay, Lois (1998): „Michel Foucault and Agonistic Democracy", in: April Carter/Geoffrey Stokes (Hg.), Liberal Democracy and Its Critics. Perspectives in Contemporary Political Thought, Cambridge: Polity Press.

McNay, Lois (1999): „Subject, Psyche and Agency. The Work of Judith Butler", in: Theory, Culture & Society 16 (2), S. 175-193.

Meißner, Hanna (2010): Jenseits des autonomen Subjekts. Zur gesellschaftlichen Konstitution von Handlungsfähigkeit im Anschluss an Butler, Foucault und Marx, Bielefeld: Transcript.

Meißner, Hanna (2012): Butler, Stuttgart: Reclam.

Mengue, Philippe (2003): Deleuze et la question de la démocratie, Paris: L'Harmattan.
Menke, Christoph (1994): „Für eine Politik der Dekonstruktion. Jacques Derrida über Recht und Gerechtigkeit“, in: Anselm Haverkamp (Hg.), Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 279-287.
Menke, Christoph (2002): „Können und Glauben. Die Möglichkeit von Gerechtigkeit“, in: Andrea Kern/Christoph Menke (Hg.), Philosophie der Dekonstruktion. Zum Verhältnis von Normativität und Praxis, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 243-263.
Meyer, Katrin (2003): „Feminismus zwischen Neo- und Posthumanismus. Betrachtungen zu Martha Nussbaum und Judith Butler“, in: Richard Faber (Hg.), Streit um den Humanismus, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 121-246.
Miklitsch, Robert (1995): „The Rhetoric of Post-Marxism. Discourse and Institutionality in Laclau and Mouffe, Resnick and Wolff“, in: Social Text 14 (4), S. 167-196.
Miller, J. Hillis (2009): For Derrida, New York: Fordham University Press.
Mills, Catherine (2003): „Contesting the Political: Butler and Foucault on Power and Resistance“, in: The Journal of Political Philosophy 11 (3), S. 253-272.
Mills, Catherine (2007): „Normative Violence, Vulnerability, and Responsibility“, in: Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies 18 (2), S. 133-156.
Moebius, Stephan (2003): Die soziale Konstituierung des Anderen. Grundrisse einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft nach Lévinas und Derrida, Frankfurt am Main: Campus.
Moebius, Stephan (2005): „Diskurs – Ereignis – Subjekt. Diskurs- und Handlungstheorie im Ausgang einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft“, in: Reiner Keller (Hg.), Die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit. Zum Verhältnis von Wissenssoziologie und Diskursforschung, Konstanz: UVK, S. 127-148.
Moebius, Stephan (2006): „Passive Entscheidung des Anderen in mir. Zur Frage der Entscheidung bei Jacques Derrida und Ernesto Laclau“, in: Reinhard Heil/Andreas Hetzel (Hg.), Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie, Bielefeld: Transcript, S. 103-109.
Moebius, Stephan (2009): „Strukturalismus/Poststrukturalismus“, in: Georg Kneer/Markus Schroer (Hg.), Handbuch soziologische Theorien, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 419-444.
Moebius, Stephan/Reckwitz, Andreas (2008a): „Einleitung: Poststrukturalismus und Sozialwissenschaften. Eine Standortbestimmung“, in: Stephan Moebius/Andreas Reckwitz (Hg.), Poststrukturalistische Sozialwissenschaften, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7-23.
Moebius, Stephan/Reckwitz, Andreas (Hg.) (2008b): Poststrukturalistische Sozialwissenschaften, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Moolenaar, R. (2004): „Slavoj Žižek and the Real Subject of Politics“, in: *Studies* in East European Thought 56, S. 259-297.

Morin, Marie-Eve (2006): Jenseits der brüderlichen Gemeinschaft. Das Gespräch zwischen Jacques Derrida und Jean-Luc Nancy, Würzburg: Ergon.

Mouffe, Chantal (Hg.) (1979): Gramsci and Marxist Theory, London/Boston: Routledge & Kegan Paul.

Mouffe, Chantal (1982): „Arbeiterklasse, Hegemonie und Sozialismus", in: Wolfgang Fritz Haug/Wielad Efferding/Gabriella Bonacchi (Hg.), Neue soziale Bewegungen und Marxismus, Berlin: Argument, S. 23-39.

Mouffe, Chantal (1983): „The Sex/Gender System and the Discursive Construction of Women's Subordination", in: Sakari Hänninen/Leena Paldán/István Bessenyei (Hg.), Rethinking Ideology. A Marxist Debate, Berlin: Argument, S. 139-143.

Mouffe, Chantal (1984): „Towards a Theoretical Interpretation of ‚New Social Movements'", in: Sakari Hänninen/Leena Paldón (Hg.), Rethinking Marx, Berlin: Argument, S. 139-143.

Mouffe, Chantal (1988a): „Hegemonie und neue politische Subjekte. Eine neue Konzeption von Demokratie", in: KulturRevolution (17/18), S. 37-41.

Mouffe, Chantal (1988b): „Hegemony and New Political Subjects. Towards a New Concept of Democracy", in: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (Hg.), Marxism and the Interpretation of Culture, Basingstoke u.a.: Macmillan Education, S. 89-101.

Mouffe, Chantal (1988c): „American Liberalism and its Critics: Rawls, Taylor, Sandel and Walzer", in: Praxis International 8 (2), S. 193-206.

Mouffe, Chantal (1989): „Radical Democracy: Modern or Postmodern?", in: Social Text (21), S. 31-45.

Mouffe, Chantal (1992a): „Democratic Politics Today", in: Chantal Mouffe (Hg.), Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community, London: Verso, S. 1-14.

Mouffe, Chantal (1992b): „Democratic Citizenship and the Political Community", in: Chantal Mouffe (Hg.), Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community, London: Verso, S. 225-239.

Mouffe, Chantal (Hg.) (1992c): Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community, London: Verso.

Mouffe, Chantal (1992c): „Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics", in: Judith Butler/Joan W. Scott (Hg.), Feminists Theorize the Political, New York: Routledge, S. 369-384.

Mouffe, Chantal (1993a): The Return of the Political, London: Verso.

Mouffe, Chantal (1993b): „Political Liberalism and the Nature of Pluralism", in: Mesotes (2), S. 194-203.

Mouffe, Chantal (1993c): „Für einen antagonistischen Pluralismus", in: Mesotes (4), S. 468-475.

Mouffe, Chantal (1993d): „Toward a Liberal Socialism?", in: Dissent, S. 81-86.

Mouffe, Chantal (1994): „Political Liberalism. Neutrality and the Political“, in: Ratio Juris 7 (3), S. 314-324.
Mouffe, Chantal (1995a): „The End of Politics and the Rise of the Radical Right“, in: Dissent 42, S. 498-502.
Mouffe, Chantal (1995b): „Post-Marxism: Democracy and Identity“, in: Environment and Planning D 13 (3), S. 259-265.
Mouffe, Chantal (1995c): „Politics, Democratic Action, and Solidarity“, in: Inquiry 38 (1-2), S. 99-108.
Mouffe, Chantal (1998): „Für eine anti-essentialistische Konzeption feministischer Politik“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 46 (5), S. 841-848.
Mouffe, Chantal (1999a): „Dekonstruktion, Pragmatismus und die Politik der Demokratie“, in: Chantal Mouffe (Hg.), Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft, Wien: Passagen, S. 11-35.
Mouffe, Chantal (1999b): „Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy“, in: Chantal Mouffe (Hg.), The Challenge of Carl Schmitt, London: Verso, S. 38-53.
Mouffe, Chantal (1999c): „Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism? In: Social Research 66 (3), S. 745-758.
Mouffe, Chantal (Hg.) (1999d): The Challenge of Carl Schmitt, London: Verso.
Mouffe, Chantal (2000a): The Democratic Paradox, London: Verso.
Mouffe, Chantal (2000b): „Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism“, in: Institut für Höhere Studien 72, S. 1-17.
Mouffe, Chantal (2000c): „Which Ethics for Democracy?”, in: Marjorie B. Garber/ Beatrice Hanssen/Rebecca L. Walkowitz (Hg.), The Turn to Ethics, New York: Routledge, S. 85-94.
Mouffe, Chantal (2001a): „Feministische kulturelle Praxis aus anti-essentialistischer Sicht“, in: Chantal Mouffe/Jürgen Trinks (Hg.), Feministische Perspektiven, Wien: Turia + Kant, S. 11-22.
Mouffe, Chantal (2001b): „Wittgenstein and the Ethos of Democracy“, in: Ludwig Nagl/Chantal Mouffe (Hg.), The Legacy of Wittgenstein. Pragmatism or Deconstruction, Frankfurt am Main: Lang, S. 131-138.
Mouffe, Chantal (2003): „Civil Society beyond Liberalism and Communitarism“, in: Emil Brix (Hg.), Zivilgesellschaft zwischen Liberalismus und Kommunitarismus, Wien: Passagen, S. 81-89.
Mouffe, Chantal (2004): „Umstrittene Demokratie“, in: Gerhard Gamm/Andreas Hetzel/Markus Lilienthal (Hg.), Die Gesellschaft im 21. Jahrhundert. Perspektiven auf Arbeit, Leben, Politik, Frankfurt am Main: Campus, S. 71-76.
Mouffe, Chantal (2005a): On the Political, London/New York: Routledge.
Mouffe, Chantal (2005b): „Eine kosmopolitische oder eine multipolare Weltordnung?“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 53 (1), S. 69-81.

Mouffe, Chantal (2005c): „The ‚End of Politics‘ and the Challenge of Right-Wing Populism“, in: Francisco Panizza (Hg.), Populism and the Mirror of Democracy, London: Verso, S. 50-71.

Mouffe, Chantal (2008): Das demokratische Paradox, Wien: Turia + Kant.

Mouffe, Chantal (2010): „Inklusion, Exklusion und die Logik der Äquivalenz. (Über das Funktionieren ideologischer Schließungen)“, in: Peter Weibel/Slavoj Žižek (Hg.), Inklusion: Exklusion. Probleme des Postkolonialismus und der globalen Migration, 2. Auflage, Wien: Passagen, S. 45-74.

Mouffe, Chantal (2013): Agonistics. Thinking the World Politically, London/New York: Verso.

Mouffe, Chantal (2014a): Agonistik. Die Welt politisch denken, Berlin: Suhrkamp.

Mouffe, Chantal (2014b): „Demokratische Politik im Zeitalter des Postfordismus“, in: Oliver Marchart (Hg.), Facetten der Prekarisierungsgesellschaft, Bielefeld: Transcript, S. 205-215.

Mouffe, Chantal (o.J.): „Demokratische Staatsbürgerschaft und politische Gemeinschaft“, in: Episteme. Online verfügbar unter http://www.episteme.de/download/Mouffe-Citizenship-Gemeinschaft.pdf.

Mouffe, Chantal/Laclau, Ernesto/Zournazi, Mary (2001): „Hope, Passion and the New World Order. Mary Zournazi in Conversation with Chantal Mouffe and Ernesto Laclau“, in: Contretemps 2, S. 39-44.

Mouffe, Chantal/Marchart, Oliver (2005): Exodus und Stellungskrieg. Die Zukunft radikaler Politik, Wien: Turia + Kant.

Mouffe, Chantal/Trinks, Jürgen (Hg.) (2001): Feministische Perspektiven, Wien: Turia + Kant.

Mouzelis, Nico (1988): „Marxism or Post-Marxism?”, in: New Left Review 167, S. 107-123.

Müller, Jan-Werner (2015): „Ein linkes Projekt. Hinter dem südeuropäischen ‚Populismus‘ stecken Ideen aus Lateinamerika“, in: Süddeutsche Zeitung vom 07.07.2015, S. 11.

Münker, Stefan/Roesler, Alexander (2000): Poststrukturalismus, Stuttgart: Metzler.

Naas, Michael (2006): „‚One Nation … Indivisible‘: Jacques Derrida on the Autoimmunity of Democracy and the Souvereignty of God“, in: Research in Phenomenology 36, S. 15-44.

Nancy, Jean-Luc (2009): Wahrheit der Demokratie, Wien: Passagen.

Nanda, Serena (1990): Neither Man nor Woman. The Hijras of India, Belmont, California: Wadsworth.

Nash, Kate (2001): „The ‚Cultural Turn‘ in Social Theory. Towards a Theory of Cultural Politics“, in: Sociology 35 (1), S. 77-92.

Nash, Kate (2002): „Thinking Political Sociology. Beyond the Limits of Post-Marxism“, in: History of the Human Sciences 15 (4), S. 97-114.

Neumann, Gerhard (Hg.) (1997): Poststrukturalismus. Herausforderung an die Literaturwissenschaft, Stuttgart: Metzler.

Neumeister, Bernd (2000): Kampf um die kritische Vernunft. Die westdeutsche Rezeption des Strukturalismus und des postmodernen Denkens, Konstanz: UVK.

Newman, Saul (2005): Power and Politics in Poststructuralist Thought. New Theories of the Political, London/New York: Routledge.

Newman, Saul (2008): Unstable Universalities. Poststructuralism and Radical Politics, Manchester: Manchester University Press.

Niederberger, Andreas (2002): „Zwischen Ethik und Kosmopolitik: Gibt es eine politische Philosophie in den Schriften Jacques Derridas?", in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 27, S. 149-170.

Niederberger, Andreas/Wolf, Markus (Hg.) (2007a): Politische Philosophie und Dekonstruktion. Beiträge zur politischen Theorie im Anschluss an Jacques Derrida, Bielefeld: Transcript.

Niederberger, Andreas/Wolf, Markus (2007b): „Einleitung", in: Andreas Niederberger/Markus Wolf (Hg.), Politische Philosophie und Dekonstruktion. Beiträge zur politischen Theorie im Anschluss an Jacques Derrida, Bielefeld: Transcript, S. 7-14.

Niekant, Renate (1999): „Zur Krise der Kategorien ‚Frauen' und ‚Geschlecht'. Judith Butler und der Abschied von feministischer Identitätspolitik", in: Christine Bauhardt/Angelika von Wahl (Hg.), Gender and Politics. „Geschlecht" in der feministischen Politikwissenschaft, Opladen: Leske + Budrich, S. 29-45.

Nonhoff, Martin (1999): „Politische Theorie zwischen Dekonstruktion und Pragmatismus", in: Johannes Angermüller/Martin Nonhoff (Hg.), PostModerne Diskurse zwischen Sprache und Macht, Hamburg: Argument, S. 23-35.

Nonhoff, Martin (2001): „Soziale Marktwirtschaft – ein leerer Signifikant? Überlegungen in Anschluss an die Diskurstheorie Ernesto Laclaus", in: Johannes Angermüller/Katharina Bunzmann/Martin Nonhoff (Hg.), Diskursanalyse: Theorien, Methoden, Anwendungen, Hamburg: Argument, S. 193-208.

Nonhoff, Martin (2006): Politischer Diskurs und Hegemonie. Das Projekt „Soziale Marktwirtschaft", Bielefeld: Transcript.

Nonhoff, Martin (Hg.) (2007a): Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, Bielefeld: Transcript.

Nonhoff, Martin (2007b): „Diskurs, radikale Demokratie, Hegemonie. Einleitung", in: Martin Nonhoff (Hg.), Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, Bielefeld: Transcript, S. 7-21.

Nonhoff, Martin (2010): „Chantal Mouffe und Ernesto Laclau: Konfliktivität und Dynamik des Politischen", in: Ulrich Bröckling/Robert Feustel (Hg.), Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen, Bielefeld: Transcript, S. 33-57.

Norris, Andrew (2000): „Jean-Luc Nancy and the Myth of the Common", in: Constellations 7 (2), S. 272-295.

Norris, Andrew (2002): „Against Antagonism: On Ernesto Laclau's Political Thought“, in: Constellations 9 (4), S. 554-573.

Norris, Christopher (1987): Derrida, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Norris, Christopher/Benjamin, Andrew E. (1990): Was ist Dekonstruktion? Zürich: Artemis.

Norval, Aletta J. (1996): Deconstructing Apartheid Discourse, New York: Verso.

Norval, Aletta J. (2001): „Radical Democracy“, in: Clarke, Paul A. B./Joe Foweraker (Hg.), Encyclopedia of Democratic Thought, London/New York: Routledge, S. 587-594.

Norval, Aletta J. (2004): „Hegemony After Deconstruction: The Consequences of Undecidability“, in: Journal of Political Ideologies 9 (2), S. 139-157.

Novalis; Schulz, Gerhard (1987): Novalis‘ Werke, 3. Aufl., München: C.H. Beck.

Nussbaum, Martha C. (1999): „Professor of Parody“, in: The New Republic, S. 37-45.

Nussbaum, Martha C. (2002): Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge. Drei philosophische Aufsätze, Stuttgart: Reclam.

Oberndörfer, Dieter (1975): „Volksherrschaft – Zur normative Prämisse der Demokratie“, in: ders./Wolfgang Jäger (Hg.): Die neue Elite. Eine Kritik der kritischen Demokratietheorie, Freiburg im Breisgau: Rombach, S. 11-43.

Ojeili, Chamsy (2002): „Post-modernism, the Return to Ethics and the Crisis of Socialist Values“, in: Democracy & Nature 8 (3), S. 397-421.

Opitz, Sven (2008): „Die Materialität der Exklusion: Vom ausgeschlossenen Körper zum Körper des Ausgeschlossenen“, in: Soziale Systeme 14 (2), S. 229-253.

Osborne, Peter (1991): „Radicalism Without Limit? Discourse, Democracy and the Politics of Identity“, in: Peter Osborne (Hg.), Socialism and the Limits of Liberalism, London: Verso, S. 201-225.

Ott, Cornelia (1998): Die Spur der Lüste. Sexualität, Geschlecht und Macht, Opladen: Leske + Budrich.

Pasero, Ursula/Braun, Friederike (Hg.) (1995): Konstruktion von Geschlecht, Pfaffenweiler: Centaurus.

Patocka, Jan/Lehmann, Sandra/Ricoeur, Paul/Sepp, Hans Rainer (Hg.) (2010): Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte, Berlin: Suhrkamp.

Patrick, Morag (1997): Derrida, Responsibility, and Politics, Aldershot u.a.: Ashgate.

Patton, Paul (2004): „Chapter Four. Politics“, in: Jack Reynolds/Jon Roffe (Hg.), Understanding Derrida, New York/London: Continuum, S. 26-35.

Patton, Paul (2005a): „Deleuze and Democratic Politics“, in: Lars Tønder/Lasse Thomassen (Hg.), Radical Democracy. Politics between Abundance and Lack, Manchester/New York: Manchester University Press, S. 50-67.

Patton, Paul (2005b): „Deleuze and Democracy“, in: Contemporal Political Theory 4 (4), S. 400-413.

Patton, Paul (2007a): „Deleuze and Derrida on the Concept and Future of Social Theory“, in: Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory 8 (2), S. 7-23.

Patton, Paul (2007b): „Derrida, Politics and Democracy to Come“, in: Philosophy Compass 2 (6), S. 766-780.

Patton, Paul (2008): „Becoming-Democratic“, in: Ian Buchanan/Nicholas Thoburn (Hg.), Deleuze and Politics, Edinburgh: Edinburgh University Press, S. 178-195.

Patton, Paul (2010a): „Demokratisch-Werden. Gilles Deleuze und Félix Guattaris politische Philosophie“, in: Ulrich Bröckling/Robert Feustel (Hg.), Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen, Bielefeld: Transcript, S. 199-228.

Patton, Paul (2010b): Deleuzian Concepts. Philosophy, Colonization, Politics, Stanford, California: Stanford University Press.

Patton, Paul/Protevi, John (Hg.) (2003): Between Deleuze and Derrida, London/New York: Continuum.

Paulus, Stanislawa (2001): Identität ausser Kontrolle. Handlungsfähigkeit und Identitätspolitik jenseits des autonomen Subjekts, Münster: Lit.

Peters, Michael (1996): Poststructuralism, Politics, and Education, Westport, Connecticut: Bergin & Garvey.

Peters, Michael A. (2001): Poststructuralism, Marxism, and Neoliberalism. Between Theory and Politics, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.

Pfersmann, Otto (1986): „Podiumsdiskussion mit Jacques Derrida“, in: Michael Benedikt/Rudolf Burger (Hg.), Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts, Wien: Edition S, S. 168-179.

Popke, E. Jeffrey (2003): „Poststructuralist Ethics: Subjectivity, Responsibility and the Space of Community“, in: Progress in Human Geography 27 (3), S. 298-316.

Poster, Mark (1989): Critical Theory and Poststructuralism. In Search of a Context, Ithaca: Cornell University Press.

Prager, Julia (2013): Frames of Critique. Kulturwissenschaftliche Handlungsfähigkeit „nach“ Judith Butler, Baden-Baden: Nomos.

Pratchett, Terry (1990): Gevatter Tod, München: Heyne.

Protevi, John (2001): Political Physics. Deleuze, Derrida, and the Body Politic, London/New York: Athlone Press.

Puller, Armin (2009): „Perspektiven aktueller Theorien des Politischen. Kritische Aneignung und Weiterentwicklung gegenwärtiger poststrukturalistischer Theorien des Politischen (durch Ansätze von Althusser/Poulantzas und des Critical Realism)“, Paper zum Kongress ‚Momentum09: Freiheit‘ in Hallstadt, Oktober 2009.

Purtschert, Patricia: „Judith Butler. Macht der Kontingenz – Begriff der Kritik“, in Regine Munz (Hg.), Philosophinnen des 20. Jahrhunderts, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, S. 181-202.

Quadflieg, Dirk (2006): „Das ‚Begehren‘ des Subjekts – Anmerkungen zum Konzept des Widerstands bei Judith Butler“, in: Reinhard Heil/Andreas Hetzel (Hg.), Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie, Bielefeld: Transcript, S. 117-122.

Radbruch, Gustav (1970): Rechtsphilosophie, 6. Auflage, Stuttgart: K.F. Koehler.

Rademacher, Claudia (2001): „Geschlechterrevolution – rein symbolisch? Judith Butlers Bourdieu-Lektüre und ihr Konzept einer ‚subversiven Identitätspolitik‘“, in: Claudia Rademacher/Peter Wiechens (Hg.), Geschlecht – Ethnizität – Klasse. Zur sozialen Konstruktion von Hierarchie und Differenz, Opladen: Leske + Budrich, S. 31-51.

Rancière, Jacques (1981): La nuit des prolétaires, Paris: Fayard.

Rancière, Jacques (2002): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Rancière, Jacques (2011): Der Hass der Demokratie, Berlin: August.

Readings, Bill (1989): „The Deconstruction of Politics“, in: Lindsay Waters/Wlad Godzich (Hg.), Reading de Man Reading, Minneapolis: University of Minnesota Press, S. 223-243.

Reckwitz, Andreas (2008a): Subjekt, Bielefeld: Transcript.

Reckwitz, Andreas (2008b): „Grenzdestabilisierungen – Kultursoziologie und Poststrukturalismus“, in: Andreas Reckwitz (Hg.), Grenzen. Perspektiven der Kultursoziologie, Bielefeld: Transcript, S. 301-320.

Redecker, Eva von (2010): Zur Aktualität von Judith Butler. Einleitung in ihr Werk, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Reese-Schäfer, Walter (1995): Lyotard zur Einführung, 3. Aufl., Hamburg: Junius.

Reese-Schäfer, Walter (1998): „Was bleibt nach der Dekonstruktion? Zur postmodernen Politiktheorie?“, in: Uwe Carstens/Carsten Schlüter-Knauer (Hg.), Der Wille zur Demokratie. Traditionslinien und Perspektiven, Berlin: Duncker & Humblot, S. 143-159.

Reese-Schäfer, Walter (2000): Politische Theorie heute. Neuere Tendenzen und Entwicklungen, München: Oldenbourg.

Reese-Schäfer, Walter (2011): Klassiker der politischen Ideengeschichte. Von Platon bis Marx, 2. Auflage, München/Wien: Oldenbourg.

Reese-Schäfer, Walter/Mönter, Christian (2013): Politische Ethik. Philosophie, Theorie, Regeln, Wiesbaden: Springer VS.

Ricken, Norbert/Balzer, Nicole (Hg.) (2012): Judith Butler: Pädagogische Lektüren, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Richter, Peter (2015): „Bitte nicht so sexy“, in: Süddeutsche Zeitung Online. Online verfügbar unter: http://www.sueddeutsche.de/kultur/debatte-bitte-nicht-so-sexy-1.2512480?reduced=true, zuletzt geprüft am 16.08.15.

Rissing, Michaela/Rissing, Thilo (2009): Politische Theologie. Schmitt – Derrida – Metz. Eine Einführung, München: Wilhelm Fink.

Robbins, Jeffrey W. (2011): Radical Democracy and Political Theology, New York: Columbia University Press.

Robinson, Andrew; Tormey, Simon (2005): „A Ticklish Subject? Žižek and the Future of Left Radicalism“, in: Thesis Eleven 80, S. 94-107.

Roedig, Andrea (2003): „Scheitern erlaubt. Adorna light“, in: Der Freitag vom 26.09.2003. Online verfügbar unter http://www.freitag.de/autoren/der-freitag/scheitern-erlaubt, zuletzt geprüft am 21.02.2013.

Roffe, Jonathan (2004): „Chapter Five: Ethics“, in: Jack Reynolds/Jon Roffe (Hg.), Understanding Derrida, New York, London: Continuum, S. 37-45.

Rohe, Karl (1978): Begriffe und Wirklichkeiten. Eine Einführung in das politische Denken, Stuttgart.

Rorty, Richard (1989): Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Rorty, Richard (1999): „Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus“, in: Chantal Mouffe (Hg.), Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft, Wien: Passagen, S. 37-47.

Rösing, Ina (2001): Religion, Ritual und Alltag in den Anden. Die zehn Geschlechter von Amarete, Bolivien, Berlin: Reimer.

Rötzer, Florian (1987): Französische Philosophen im Gespräch, München: Klaus Boer.

Royle, Nicholas (2000): What Is Deconstruction? In: Nicholas Royle (Hg.), Deconstructions. A User's Guide, Hampshire, England: Palgrave.

Royle, Nicholas (2003): Jacques Derrida, London/New York: Routledge.

Rüdiger, Anja (1996): Dekonstruktion und Demokratisierung. Emanzipatorische Politiktheorie im Kontext der Postmoderne, Opladen: Leske + Budrich.

Rüdiger, Anja (1998): „Die paradoxe Demokratie. Postmarxistische Demokratietheorie mit Derrida“, in: Uwe Carstens/Carsten Schlüter-Knauer (Hg.), Der Wille zur Demokratie. Traditionslinien und Perspektiven, Berlin: Duncker & Humblot, S. 99-124.

Rusterholz, Peter (1996): „Zum Verhältnis von Hermeneutik und neueren antihermeneutischen Strömungen“, in: Heinz Ludwig Arnold/Heinrich Detering (Hg.), Grundzüge der Literaturwissenschaft, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, S. 157-177.

Rustin, Michael (1988): „Absolute Voluntarism. Critique of a Post-Marxist Concept of Hegemony“, in: New German Critique 43, S. 146-173.

Saage, Richard (1998): „Liberale Demokratie. Zur aktuellen Bedeutung eines politischen Begriffs“, in: Richard Saage/Gunnar Berg (Hg.), Zwischen Triumph und Krise. Zum Zustand der liberalen Demokratie nach dem Zusammenbruch der Diktaturen in Osteuropa, Opladen: Leske + Budrich, S. 21-30.

Sandkühler, Hans Jörg (1999): „Pluralismus“, in: Hans Jörg Sandkühler/Detlev Pätzold (Hg.), Enzyklopädie Philosophie, Hamburg: Meiner, S. 1256-1265.

Sarasin, Philipp (2001): „Diskurstheorie und Geschichtswissenschaft“, in: Reiner Keller/Andreas Hirseland/Werner Schneider/Willy Viehöver (Hg.), Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Theorien und Methoden, Opladen: Leske + Budrich, S. 55-81.

Sartori, Giovanni (1992): Demokratietheorie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Sarup, Madan (1993): An Introductory Guide to Post-structuralism and Postmodernism, 2. Auflage, New York/London: Harvester Wheatsheaf.

Sauer, Birgit (2009): „Troubling Politics“. Der Beitrag Judith Butlers zu einer feministischen Theoretisierung von Staat, Demokratie und Geschlecht“, in: Michael Hirsch/Rüdiger Voigt (Hg.), Der Staat in der Postdemokratie. Staat, Politik, Demokratie und Recht im neueren französischen Denken, Stuttgart: Franz Steiner, S. 145-168.

Saussure, Ferdinand de (2001): Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, 3. Aufl., Berlin/New York: W. de Gruyter.

Sayyid, Bobby/Zac, Lilian (1998): „Political Analysis in a World without Foundations“, in: Elinor Scarbrough/Eric Tanenbaum (Hg.), Research Strategies in the Social Sciences. A Guide to New Approaches, Oxford: Oxford University Press, S. 249-267.

Scherrer, Christoph (1995): „Eine diskursanalytische Kritik der Regulationstheorie“, in: Prokla 25 (100), S. 457-482.

Schiesser, Giaco (1992): „Für eine Hegemonie ohne Hegemon. Anmerkungen zu Laclau und Mouffe“, in: Widerspruch (24), S. 72-82.

Schlangen, Walter (Hg.) (1977): Politische Grundbegriffe, 2. Auflage, Stuttgart: Kohlhammer.

Schmidt, Manfred G. (1998): „Die politische Produktivität liberaler Demokratien“, in: Richard Saage/Gunnar Berg (Hg.), Zwischen Triumph und Krise. Zum Zustand der liberalen Demokratie nach dem Zusammenbruch der Diktaturen in Osteuropa, Opladen: Leske + Budrich, S. 243-268.

Schmidt, Manfred G. (2000): Demokratietheorien, Opladen: Leske + Budrich.

Schmitt, Carl (1979): Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, 5. Auflage, Berlin: Duncker & Humblot.

Schmitt, Carl (1996): Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 6. Auflage, Berlin: Duncker & Humblot.

Schmitz, Sven-Uwe (2000): Homo democraticus. Demokratische Tugenden in der Ideengeschichte, Opladen: Leske + Budrich.

Schobert, Alfred (2007): „Die Schrift gegen den Tod. Zu Derridas Kritik der Todesstrafe und der Dekonstruktion der Souveränität mit einem Rückblick auf seine Benjamin-Lektüre“, in: Volker Weiß/Sarah Speck (Hg.), Herrschaftsverhältnisse und Herrschaftsdiskurse. Essays zur dekonstruktivistischen Herausforderung kritischer Gesellschaftstheorie, Berlin: Lit, S. 87-103.

Schoep, Sebastian (2015): „Gegen den Geist der Wall Street“, in: Süddeutsche Zeitung vom 20.05.2015, S. 8.

Schönherr-Mann, Hans-Martin (1996): Postmoderne Theorien des Politischen. Pragmatismus, Kommunitarismus, Pluralismus, München: Fink.

Schönwälder-Kuntze, Tatjana (2010): „Zwischen Ansprache und Anspruch. Judith Butlers moraltheoretischer Entwurf“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 58 (1), S. 83-104.

Schrijver, Georges de (2010): The Political Ethics of Jean-François Lyotard and Jacques Derrida, Leuven et al.: Uitgeverij Peeters.

Schultz, William R./Fried, Lewis L. B. (1992): Jacques Derrida. An Annotated Primary and Secondary Bibliography, New York: Garland Pub.

Schultze, Reiner-Olaf (2002): „Demokratie“, in: Dieter Nohlen/Reiner-Olaf Schultze (Hg.), Lexikon der Politikwissenschaft. Theorien – Methoden – Begriffe, 2 Bände. München: Beck, S. 124-127.

Schulz, Daniel (2012): „Kritik der Souveränität und die Grenzen politischer Einheit. Zu postmodernen Demokratietheorien (Jacques Derrida, Zygmunt Baumann)“, in: Oliver Lembcke/Claudia Ritzi/Gary S. Schaal (Hg.), Normative Demokratietheorien, Wiesbaden: Springer VS, S. 97-126.

Schumacher, Vera (2004): „Lyotard“, in: Gisela Riescher (Hg.), Politische Theorie der Gegenwart in Einzeldarstellungen. Von Adorno bis Young, Stuttgart: Kröner, S. 305-308.

Searle, John (1977): „Reiterating the Differences. A Reply to Derrida“, in: Glyph 1, S. 198-208.

Shantz, Jeffrey (2000): „A Post-Sorelian Theory of Social Movement Unity. Social Myth Reconfigured in the Work of Laclau and Mouffe“, in: Dialectical Anthropology 25 (1), S. 89-108.

Shell, Kurt L. (1987): „Demokratie“, in: Axel Görlitz/Rainer Prätorius (Hg.), Handbuch Politikwissenschaft. Grundlagen, Forschungsstand, Perspektiven, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 42-48.

Shulman, George (2011): „On Vulnerability as Judith Butler’s Language of Politics: From Excitable Speech to Precarious Life“, in: Women’s Studies Quarterly 39 (1&2), S. 227-235.

Sievi, Luzia (2005): Diskurs und Demokratie. Perspektiven der politischen Theorie von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe. Unveröffentlichte Magisterarbeit, Freiburg.

Sievi, Luzia/Vondermaßen, Marcel (2014): „Macht und Gewalt“, in: Gisela Riescher (Hg.), Spannungsfelder der politischen Theorie, Stuttgart: Kohlhammer.

Sigglow, Astrid (2012): „Partizipation und Selbstexklusion. Partizipatorische Politik aus poststrukturalistischer Perspektive“, in: Gisela Riescher/Beate Rosenzweig (Hg.), Partizipation und Staatlichkeit. Ideengeschichtliche und aktuelle Theoriediskurse, Stuttgart: Steiner, S. 175-190.

Simon, Rupert (2008): Die Begriffe des Politischen bei Carl Schmitt und Jacques Derrida, Frankfurt am Main: Lang.

Simons, Jon (2001): „Democracy is a Failure Worthy of Infinite Repetition“, in: Critical Horizons 2 (1), S. 127-148.

Simons, Jon (Hg.) (2004): Contemporary Critical Theorists. From Lacan to Said, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Smith, Anna Marie (1998): Laclau and Mouffe. The Radical Democratic Imaginary, London/New York: Routledge.

Smith, Paul (1991): „Laclau's and Mouffe's Secret Agent“, in: Miami Theory Collective (Hg.), Community at Loose Ends, Minneapolis: University of Minnesota Press, S. 99-110.

Sokal, Alan/Bricmont, Jean (1998): „Postmoderne in Wissenschaft und Politik“, in: Merkur 52 (9), S. 929-943.

Soloveitchick, Rita (2016): „Judith Butler: ‚Trump schürt zügellosen Hass‘. Interview“, in: Die Zeit Online. Online verfügbar unter: http://www.zeit.de/kultur/2016-10/judith-butler-donald-trump-afd-populismus-interview, zuletzt geprüft am 29.10.2016.

Sontheimer, Michael (2002): „Bushs Pudel“, in: Der Spiegel Online. Online verfügbar unter http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-21963867.html, zuletzt geprüft am 16.08.2015.

Spivak, Gayatri (2000): „Practical Politics of the Open End“, in: Martin McQuillan (Hg.), Deconstruction. A Reader, Edinburgh: Edinburgh University Press, S. 397-404.

Stäheli, Urs (1995): „Gesellschaftstheorie und die Unmöglichkeit ihres Gegenstandes. Diskurstheoretische Perspektiven“, in: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie 21 (2), S. 361-390.

Stäheli, Urs (1996): „Der Code als leerer Signifikant? Diskurstheoretische Beobachtungen“, in: Soziale Systeme 2 (2), S. 257-281.

Stäheli, Urs (2000): Poststrukturalistische Soziologien, Bielefeld: Transcript.

Stäheli, Urs (2001): „Die politische Theorie der Hegemonie: Ernesto Laclau und Chantal Mouffe“, in: André Brodocz (Hg.), Politische Theorien der Gegenwart. Eine Einführung, Opladen: Budrich, S. 193-223.

Staten, Henry (1984): Wittgenstein und Derrida, Lincoln/London: University of Nebraska Press.

Stavrakakis, Yannis (1997): „Green Ideology. A Discursive Reading“, in: Journal of Political Ideologies 2 (3), S. 259-279.

Stavrakakis, Yannis (2004): „Antinomies of Formalism. Laclau's Theory of Populism and the Lessons from Religious Populism in Greece“, in: Journal of Political Ideologies 9 (3), S. 253-267.

Stegmaier, Werner (1998): „‚Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit‘: Jacques Derrida“, in: Joseph Jurt (Hg.), Zeitgenössische französische Denker. Eine Bilanz, Freiburg im Breisgau: Rombach, S. 163-185.

Steveker, Lena (2005): „‚Know the Past: Know Yourself'. Die Gattung der metafiktionalen Biographie als alternativer Zugang zur Vergangenheit“, in: Marcel Lepper/Steffen Siegel/Sophie Wennerscheid (Hg.), Jenseits des Poststrukturalismus? Eine Sondierung, Frankfurt am Main: Lang, S. 105-126.

Still, Judith (2010): Derrida and Hospitality. Theory and Practice, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Süddeutsche Zeitung (2010): „Wertschätzung durch Bush: „Blair ist größer als ein Pudel“, in: Süddeutsche Zeitung Online. Online verfügbar unter http://www.sueddeutsche.de/politik/wertschaetzung-durch-bush-blair-ist-groesser-als-ein-pudel-1.656052, zuletzt geprüft am 16.08.2015.

Suppanz, Werner (2009): „Religion und Radikale Demokratie: Religiöse Geltungsansprüche aus der Sicht anti-fundationalistischer politischer Theorie“, in: Ines-Jacqueline Werkner/Antonius Liedhegener/Mathias Hildebrandt (Hg.), Religionen und Demokratie. Beiträge zu Genese, Geltung und Wirkung eines aktuellen politischen Spannungsfeldes, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 53-74.

Sychowski, Gaja von (2011): Geschlecht und Bildung. Beiträge der Gender-Theorie zur Grundlegung einer Allgemeinen Pädagogik im Anschluss an Judith Butler und Richard Hönigswald, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Taylor, Charles (1994): Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Taylor, Charles (1995): Das Unbehagen an der Monderne, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Tepe, Peter (1992): Postmoderne, Poststrukturalismus, Wien: Passagen.

Teubner, Gunther (Hg.) (2008): Nach Jacques Derrida und Niklas Luhmann: Zur (Un-)Möglichkeit einer Gesellschaftstheorie der Gerechtigkeit, Stuttgart: Lucius & Lucius.

Thiem, Annika (2008): Unbecoming Subjects. Judith Butler, Moral Philosophy, and Critical Responsibility, New York: Fordham University Press.

Thoburn, Nicholas (2003): Deleuze, Marx and Politics, London/New York: Routledge.

Thomas, Michael (2006): The Reception of Derrida. Translation and Transformation, New York: Palgrave Macmillan.

Thomassen, Lasse (2005): „Antagonism, Hegemony and Ideology after Heterogeneity“, in: Journal of Political Ideologies 10 (3), S. 289-309.

Thomson, Alex (2007): „Derrida's Rogues: Islam and the Future of Deconstruction“, in: Madeleine Fagan/Ludovic Glorieux/Indira Hasimbegovic/Marie Suetsugu (Hg.), Derrida. Negotiating the Legacy, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Tønder, Lars/Thomassen, Lasse (Hg.) (2005): Radical Democracy. Politics between Abundance and Lack, Manchester, New York: Manchester University Press.

Torfing, Jacob (1999): New Theories of Discourse. Laclau, Mouffe and Žižek, Oxford: Blackwell.

Torfing, Jacob (2005): „Poststructuralist Discourse Theory: Foucault, Laclau, Mouffe and Žižek“, in: Thomas Janoski/Robert Alford/Alexander Hicks/Mildred A. Schwartz (Hg.), The Handbook of Political Sociology. States, Civil Societies, and Globalization, New York: Cambridge, S. 153-171.

Tormey, Simon/Townshend, Jules (2006): Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism, London/Thousand Oaks, California: Sage.

Toth, Josh (2010): The Passing of Postmodernism. A Spectroanalysis of the Contemporary, Albany: SUNNY Press/State University of New York Press.

Townshend, Jules (2004): „Laclau and Mouffe's Hegemonic Project: The Story So Far“, in: Political Studies 52, S. 269-288.

Trend, David (1996b): „Introduction“, in: David Trend (Hg.), Radical Democracy. Identity, Citizenship, and the State, New York: Routledge, S. 2-4.

Trend, David (Hg.) (1996a): Radical Democracy. Identity, Citizenship, and the State, New York: Routledge.

Trettin, Käthe (1994): „Braucht die feministische Wissenschaft eine Kategorie?“, in: Theresa Wobbe/Gesa Lindemann (Hg.), Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 205-235.

Trummeter, Birgit (1999): Die Ohnmacht. Inszenierungen eines Phänomens von Körperlichkeit in der französischen Literatur des 18. Jahrhunderts, Mannheim: Mateo.

Valentine, Jeremy (2001): „The Hegemony of Hegemony“, in: History of the Human Sciences 14 (1), S. 88-104.

van der Steen, Bart/Lukkezen Jasper/van Hoogenhuijze Leendert (Hg.) (2012): Linke Philosophie heute. Eine Einführung für Aktivisten zu Judith Butler, Antonio Negri und Slavoj Žižek, Stuttgart: Schmetterling Stuttgart.

van Reijen, Willem (1992/93): „Das Politische – eine Leerstelle. Zur politischen Philosophie in Frankreich“, in: Transit (5), S. 109-122.

van Reijen, Willem (1994): „Derrida – Ein unvollendeter Habermas?“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42 (6), S. 1037-1044.

van Rossum, Walter (1985): „Triumph der Leere. Zum Konvertitentum der französischen Intellektuellen“, in: Merkur 39 (4), S. 275-288.

Vasterling, Veronica (2001): „Judith Butlers radikaler Konstruktivismus. Einige kritische Überlegungen“, in: Eva Waniek/Silvia Stoller (Hg.), Verhandlungen des Geschlechts. Zur Konstruktivismusdebatte in der Gender-Theorie, Wien: Turia + Kant, S. 136-146.

Veltmeyer, Henry (2000): „Post-Marxist Project: An Assessment and Critique of Ernesto Laclau“, in: Sociological Inquiry 70 (4), S. 499-519.

Villa, Paula-Irene (2003): Judith Butler, Frankfurt am Main: Campus.

Vinken, Barbara (1993): „Der Stoff, aus dem die Körper sind“, in: Neue Rundschau 104 (4), S. 9-22.

Vogel, Elisabeth/Napp, Antonia/Lutterer, Wolfram (Hg.) (2003): Zwischen Ausgrenzung und Hybridisierung. Zur Konstruktion von Identitäten aus kulturwissenschaftlicher Perspektive, Würzburg: Ergon.

Vogt, Erik Michael (Hg.) (2003a): Was heisst Kontinentalphilosophie in den USA? Eine internationale Debatte über Hermeneutik, Dekonstruktion, Feminismus, Wien: Turia + Kant.

Vogt, Erik Michael (2003b): „Kontinental-Drift in den USA“, in: Erik Michael Vogt (Hg.), Was heisst Kontinentalphilosophie in den USA? Eine internationale Debatte über Hermeneutik, Dekonstruktion, Feminismus, Wien: Turia + Kant, S. 15-32.

Vogt, Erik Michael/Silverman, Hugh J./Trottein, Serge (Hg.) (2003): Derrida und die Politiken der Freundschaft, Wien: Turia + Kant.

Vondermaßen, Marcel (2014): Anerkennung für die Anderen. Ein neuer Leitbegriff für die Politik?, Würzburg: Ergon.

Vorländer, Hans (2003): Demokratie. Geschichte, Formen, Theorien, München: Beck.

Vorländer, Hans (2010): „Liberalismus“, in: Dieter Fuchs/Edeltraut Roller (Hg.), Lexikon Politik. Hundert Grundbegriffe, Stuttgart: Reclam, S. 161-165.

Vorländer, Hans (2013): „Krise, Kritik und Szenarien: Zur Lage der Demokratie“, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 23 (2), S. 267-277.

Wachter, Nicole (2001): Interferenzen. Zur Relevanz dekonstruktiver Reflexionsansätze für die Gender-Forschung, Wien: Passagen.

Wagner, Hedwig (1998): Theoretische Verkörperungen. Judith Butlers feministische Subversion der Theorie, Frankfurt am Main, New York: P. Lang.

Wahl, Peter (2010): „Einleitung. Demokratie – ein unvollendetes Projekt in der Krise“, in: Peter Wahl/Dieter Klein (Hg.), Demokratie und Krise – Krise der Demokratie, Berlin: Dietz, S. 13-41.

Waniek, Eva/Stoller, Silvia (Hg.) (2001): Verhandlungen des Geschlechts. Zur Konstruktivismusdebatte in der Gender-Theorie, Wien: Turia + Kant.

Weber, Barret (2011): „Laclau and Žižek On Democracy and Populist Reason“, in: International Journal of Žižek Studies 5 (1).

Webster, Fiona (2000): „The Politics of Sex and Gender: Benhabib and Butler Debate Subjectivity“, in: Hypatia 15 (1), S. 1-22.

Weedon, Chris (1990): Wissen und Erfahrung. Feministische Praxis und poststrukturalistische Theorie, Zürich: eFeF.

Wehler, Hans-Ulrich (1998): Die Herausforderung der Kulturgeschichte, München: Beck.

Weinbach, Christine (2001): „Die politische Theorie des Feminismus: Judith Butler“, in: André Brodocz (Hg.), Politische Theorien der Gegenwart . Eine Einführung, Opladen: Budrich, S. 401-431.

Weißpflug, Maike (2013): „Tigersprung ins Vergangene. Aktualisierung und Kritik als Problem der politischen Ideengeschichte“, in: Andreas Busen/Alexander Weiß (Hg.), Ansätze und Methoden zur Erforschung politischen Denkens, Baden-Baden: Nomos, S. 237-253.

Welsch, Wolfgang (1993): Unsere postmoderne Moderne, 4. Auflage, Berlin: Akademie.

Wenman, Mark Anthony (2003): „Laclau or Mouffe? Splitting the Difference“, in: Philosophy & Social Criticism 29 (5), S. 581-606.

Wenman, Mark (2008): „William E. Connolly. Pluralism without Transcendence“, in: The British Journal of Politics & International Relations 10 (2), S. 156-170.

Wennerscheid, Sophie (2005): „Vom Unbehagen zum Unbedingten? Überlegungen zu den Schwierigkeiten eines Brückenschlags von der Theorie des Poststrukturalismus zu einer politischen Praxis“, in: Marcel Lepper/Steffen Siegel/Sophie Wennerscheid (Hg.), Jenseits des Poststrukturalismus? Eine Sondierung, Frankfurt am Main: Lang, S. 187-199.

West, Candace; Zimmerman, Don H. (1987): „Doing Gender“, in: Gender & Society 1 (2), S. 125-151.

Wetzel, Dietmar J. (2003): „Gerechtigkeit – Alterität – Gemeinschaft. Bestimmungsversuche mit Jacques Derrida und Jean-Luc Nancy“, in: Elisabeth Vogel/Antonia Napp/Wolfram Lutterer (Hg.), Zwischen Ausgrenzung und Hybridisierung. Zur Konstruktion von Identitäten aus kulturwissenschaftlicher Perspektive, Würzburg: Ergon, S. 263-284.

Wetzel, Michael (1994): „Ein unheimlicher Gast. Zur neueren Rezeption von Jacques Derrida“, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 19, S. 71-86.

Wetzel, Michael (2010): Derrida, Stuttgart: Reclam.

White, Stephen K. (1991): Political Theory and Postmodernism, Cambridge, UK/New York: Cambridge University Press.

Wiley, James (2002): „The Impasse of Radical Democracy“, in: Philosophy & Social Criticism 28 (4), S. 483-488.

Wilhelm, Benjamin (2014): „Auf den Spuren Jacques Derridas. Politische Theorie als textuale Konstruktion“, in: Renate Martinsen (Hg.), Spurensuche. Konstruktivistische Theorien der Politik, Wiesbaden: Springer.

Wingenbach, Edward C. (2011): Institutionalizing Agonistic Democracy. Postfoundationalism and Political Liberalism, Burlington, Vermont: Ashgate.

Wolf, Marcus (2007): „Zum Ideal der Demokratie bei John Rawls, Jürgen Habermas und Jacques Derrida“, in: Andreas Niederberger/Markus Wolf (Hg.), Politische Philosophie und Dekonstruktion. Beiträge zur politischen Theorie im Anschluss an Jacques Derrida, Bielefeld: Transcript, S. 77-98.

Wolin, Richard (1992): The Terms of Cultural Criticism. The Frankfurt School, Existentialism, Poststructuralism, New York: Columbia University Press.

Wood, David (Hg.) (1992): Derrida. A Critical Reader, Oxford, UK/Cambridge, Massachusetts: Blackwell.

Wood, Ellen Meiksins (1986): The Retreat from Class. A New „True“ Socialism, London: Verso.

Woodiwiss, Anthony (1990): Social Theory after Postmodernism. Rethinking Production, Law and Class, London: Pluto.

Young, Robert (1996): Torn Halves. Political Conflict in Literary and Cultural Theory, Manchester/New York: Manchester University Press.

Zapf, Holger (2013): Methoden der Politischen Theorie. Eine Einführung, Opladen et al.: Barbara Budrich.

Zeillinger, Peter (2005): Jacques Derrida. Bibliographie der französischen, deutschen und englischen Werke, Wien: Turia + Kant.

Zeillinger, Peter/Portune, Dominic (Hg.) (2006): Nach Derrida. Dekonstruktion in zeitgenössischen Diskursen, Wien: Turia + Kant.

Zerilli, Linda M. G. (2004): „The Universalism which is not One“, in: Simon Critchley/Oliver Marchart (Hg.), Laclau. A Critical Reader, London/New York: Routledge, S. 88-109.

Ziegler, Marc (2011): „Simulationsmodelle des Politischen. Zum Verhältnis von Politik und Postmoderne: Jean Baudrillard als ein Klassiker der radikalen Demokratietheorie à contre-coeur“, in: Reinhard Heil/Andreas Hetzel/Dirk Hommrich (Hg.), Unbedingte Demokratie. Fragen an die Klassiker neuzeitlichen politischen Denkens, Baden-Baden: Nomos, S. 215-239.

Zima, Peter V. (1994): Die Dekonstruktion. Einführung und Kritik, Tübingen: Francke.

Zima, Peter V. (2000): Theorie des Subjekts. Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne, Tübingen: Francke.

Zivi, Karen (2008): „Rights and the Politics of Performativity“, in: Terrell Carver/Samuel Allen Chambers (Hg.), Judith Butler’s Precarious Politics. Critical Encounters, London/New York: Routledge, S. 157-169.

Žižek, Slavoj (1998): „Jenseits der Diskursanalyse“, in: Judith Butler/Oliver Marchart/Simon Critchley/Ernesto Laclau/Slavoj Žižek (Hg.), Das Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus, Wien: Turia + Kant, S. 123-131.

Žižek, Slavoj (2011): Die bösen Geister des himmlischen Bereichs. Der linke Kampf um das 21. Jahrhundert, Frankfurt am Main: S. Fischer.

Zournazi, Mary (2003): Hope. New Philosophies for Change, New York: Routledge.

Zuckermann, Moshe (2007): „Ohnmacht als ideologischer Lustgewinn. Kritische Anmerkungen zum Subjektdiskurs der Postmoderne“, in: Volker Weiß/Sarah Speck (Hg.), Herrschaftsverhältnisse und Herrschaftsdiskurse. Essays zur dekonstruktivistischen Herausforderung kritischer Gesellschaftstheorie, Berlin: Lit, S. 1-11.

Politikwissenschaft



Torben Lütjen
Partei der Extreme: Die Republikaner
Über die Implosion
des amerikanischen Konservativismus

Oktober 2016, 148 S., kart., 14,99 € (DE),
ISBN 978-3-8376-3609-3
E-Book: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3609-7
EPUB: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3609-3



Lars Geiges, Stine Marg, Franz Walter
Pegida
Die schmutzige Seite der Zivilgesellschaft?

2015, 208 S., kart., farb. Abb., 19,99 € (DE),
ISBN 978-3-8376-3192-0
E-Book: 14,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3192-4
EPUB: 14,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3192-0



Alexander Schellinger, Philipp Steinberg (Hg.)
Die Zukunft der Eurozone
Wie wir den Euro retten
und Europa zusammenhalten

Oktober 2016, 222 S., kart., 19,99 € (DE),
ISBN 978-3-8376-3636-9
E-Book: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3636-3
EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3636-9

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Politikwissenschaft



Karl-Siegbert Rehberg, Franziska Kunz, Tino Schlinzig (Hg.)
PEGIDA – Rechtspopulismus zwischen Fremdenangst und »Wende«-Enttäuschung?
Analysen im Überblick

September 2016, 384 S., kart., 29,99 € (DE),
ISBN 978-3-8376-3658-1
E-Book: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3658-5
EPUB: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3658-1



Stine Marg, Katharina Trittel, Christopher Schmitz, Julia Kopp, Franz Walter
NoPegida
Die helle Seite der Zivilgesellschaft?

März 2016, 168 S., kart., 19,99 € (DE),
ISBN 978-3-8376-3506-5
E-Book: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3506-9
EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3506-5



Dieter Hoffmann-Axthelm
Lokaldemokratie und Europäisches Haus
Roadmap für eine geöffnete Republik

Oktober 2016, 114 S., kart., 17,99 € (DE),
ISBN 978-3-8376-3642-0
E-Book: 15,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3642-4

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de